كتاب الهلال

سلسلة ثقافية شهرية

الدين والدولة والثورة

رفعت سيد أحمد



كتاب الهلال

سلسلة شهرية تصدر عن « دار الهلال »

رئيس مجلس الإدارة : مكرم محمد أحمد

رئيس التحرير : مصطفى نبيل

سكرتير التحرير: عايد عياد

مركز الادارة

دار الهلال ١٦ محمد عز العرب

تليفون : ٢٠٦١٠ (عشرة خطوط)

KITAB ALHILAL

العدد ٤١٠ - جمادى الأول ١٤٠٥ - فبراير ١٩٨٥

No. 410 February 1985

الاشتراكات

قيمة الاشتراك السنوى (١٢ عددا) فى جمهورية مصر العربية سبعة جنيهات و ٢٠٠ مليم بالبريد العادى وفى بلاد اتحادى البريد العربى والافريقى والباكستان ثلاثة عشر دولارا أو ما يعادلها بالبريد الجوى وفى سائر انحاء العالم عشرون دولارا بالبريد الجوى .

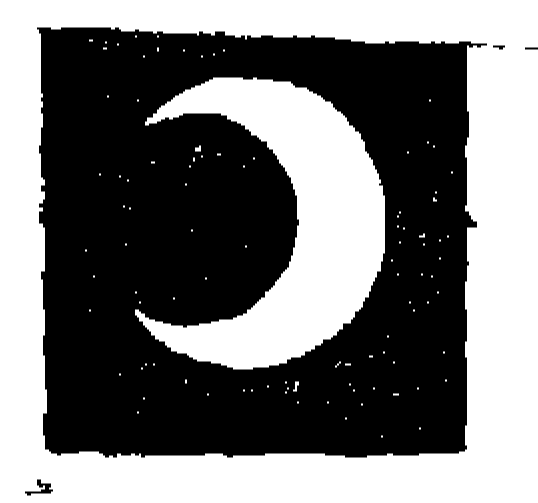
والقيمة تسدد مقدما لقسم الاشتراكات بدار الهلال فى ج . م . ع . نقدا أو بحوالة بريدية غير حكومية . وفى الخارج بشيك مصرفى لامر مؤسسة دار الهلال . وتضاف رسوم البريد المسجل على الاسعار الموضحة اعلاه عند الطلب .

كتاب الهلال

إهداء 2005

أ/إبراهيم منصور غنيم

القاهرة



سلسلة شهرية لنشر الثقافة بين الجميع

الغلاف : بريشـة

الفنانة : سميحة حسنيـن

الدّين والدولة والثورة

•

بقلم
رفعت سيّد أحمد

•

دار الهلال

تقديم

بقلم : دكتور محمد عماره

ليس من مهام هذه السطور أن تنهض بمهمة « تقييم » هذا الكتاب .. فربما تطلب ذلك حيزا كبيرا ، لا يتسق مع المقام ! ..

لكن المهمة الأساسية لهذه السطور هى لفت أنظار القراء والباحثين إلى أن هذا الكتاب ، الذى يتقدم به الباحث الجاد الأستاذ رفعت سيد أحمد ، هو من ذلك النوع من الكتب الذى يثير قضية ، تستدعى الحوار ، الذى يتطلب موقفا جادا وشجاعا من فرقاء عديدين فى واقعنا الفكرى والسياسى والاجتماعى ؟ ! ..

● فالقضية المحورية فى هذا الكتاب هى موقف قيادة ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢م من علاقة الدين بالدولة .. سواء أكان هذا « الدين » هو « الاسلام السياسى » ، كما تمثل فى (جماعة الاخوان المسلمين) ، أو كان النموذج الذى درجت على تقديمه المؤسسات التقليدية العريقة والعتيقة ، من مثل الأزهر الشريف .. والطرق الصوفية .. الخ .. الخ ..

ولعل من أخطر القضايا التى يثيرها هذا الكتاب ، ويطرحها للحوار :

أولا : مكان « العلمانية » ـ بما تعنيه من فصل الدين عن الدولة ـ وكما عرفت فى موطن نشأتها الغربى ـ مكانها من فكرية ثورة ٢٣ يوليو ... فهذا الكتاب يضع بين يدى الباحثين والقراء أدلة حاسمة

على وجود علاقة قوية بين الدين والدولة فى « الفكر » الذى حكم المشروع القومى لثورة ٢٣ يوليو ومن ثم فإنه يدعو مختلف الفرقاء الذين يحسبون هذا المشروع .على الفكر « القومى العلمانى » سواء أكانوا من أنصاره أو من خصومه ـ يدعوهم إلى مراجعة حساباتهم ومواقفهم .. فلم تكن النهضة التى قادتها هذه الثورة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠ م) « علمانية » ، ولم تكن ثمرة من ثمرات « الغزو الفكرى » ، الذى تمثل فى « فكرية التغريب » ! .

وثانيا : إن هذا الصراع ، الذى بلغ حد الصدام المأساوى ، بين ثورة ٢٣ يوليو وبين تيار « الاسلام السياسى » ، ممثلا فى (جماعة الاخوان المسلمين) ،لم يكن صراعا « دينيا » ، يدور الخلاف فيه حول مكان الاسلام من النهضة ودوره فى البعث والاحياء .. وإنما كان جوهر هذا الصراع « سياسيا » ، ونقاط التماس فيه خاصة بالاستيلاء على السلطة والدولة .. مع التسليم بتمايز المواقف فيما يتعلق بمدى تقدير الاسلام فى مشروع النهضة والاحياء .. ومدى نقاء الرؤية الاسلامية لدى هذا الطرف أو ذاك من أطراف هذا « الصراع ـ المأساة » ! ..

وثالثا : إن الحوار بين القوتين الاساسيتين ، فى واقعنا الفكرى والسياسى والاجتماعى :

● القوميين ، الذين يدركون أن العروبة « دائرة انتماء » وليست « أيديولوجية » .. ومن ثم يدركون العلاقة العضوية بين هذه العروبة وبين الاسلام ، الذى هو « فكرية الأمة » وأيديولوجيتها .. والذى هو الرسالة الخالدة للأمة العربية الواحدة ..

● والاسلامين ، الذين يدركون الدور المتميز للعروبة ، كأمة وحضارة ، فى مشروع الاحياء الاسلامى ، وكيف أن الطريق إلى « الجامعة الاسلامية » لابد وأن يكون عبر « الوحدة

العربية » ... فكما أن الاسلام هو الصانع الأول لوحدة العرب القومية ، فإن الأمة العربية هى التى حولت الاسلام إلى واقع معاش ..

إن الحوار بين هاتين القوتين ـ اللتين تتمثل فيهما وتتجسد « الذاتية الحضارية » للأمة ، الرافضة للتبعية الحضارية ، والساعية إلى تتويج الاستقلال « السياسى والاقتصادى » بالاستقلال « الحضارى » ـ ..إن الحوار بين هاتين القوتين هو السبيل للوحدة « الوطنية .. والقومية .. والاسلامية » الحقيقية .. هذه الوحدة التى هى طوق نجاة الأمة من الوقوع فريسة للقوى التى مثلت وتمثل ـ بوعى أو بغير وعى ـ المنافذ لفكر الحضارة الغربية الذى يهدد هوية الأمة وخصائصها بالمسخ والتشويه ؟ ! ..

★ ★ ★

تلك القضايا ، هى بعض مما يثيره هذا الكتاب ويطرحه على حياتنا الفكرية والسياسية .. وهى قضايا قد توافقت ومقاصد الباحث الشاب ، عندما خطط لكتابه هذا ، الذى اكتسب ويكتسب هذه الأهمية من خطر موضوعه ، وجدية صاحبه ، التى تبشر بخطوات ثابتة على درب العمل الفكرى ، بعون من الله وتوفيقه .

مقدمة

★ يثيرموضوع العلاقة بين الدين والدولة فى مصر تاريخياً ، العديد من الخلافات النظرية ، والعملية ، وتشتد هذه الخلافات حدة ، عندما تنسحب على بعض فترات التاريخ المصرى المعاصر . ولعل الفترة الناصرية ، تمثل قمة هذه الفترات إثارة للجدل الفكرى والسياسى .

★ وهذه الدراسة . التى كانت من قبل موضوع رسالة للماچستير ، تحاول أن تلمس جوانب قضية ، نزعم أنه لم يسبق دراستها بشكل علمى وموضوعى متكامل ، وأنها قدمت فى محاولتها جديدا على طريق حل الخلاف التاريخى للمتجادلين حول « الفترة الناصرية » ، وتحديدا بشأن « الدين » ـ الرسمى وغير الرسمى ـ فى هذه الفترة .

★ وبداية ينبغى الاشارة الى أن قضية العلاقةبين « الدين » « والدولة » لم تكن مطروحة بالشكل المتعارف عليه اليوم ، الى نهايات القرن الثامن عشر .. وتحديداً الى ما قبل إختراق الغرب للمجتمع الاسلامى من خلال الحملة الفرنسية (١٧٩٨ ـ ١٨٠١ م) ، حيث كانت المنطقة برمتها تنتمى الى الاطار الاسلامى

السياسى المتمثل فى الدولة العثمانية .. ولكن .. مع خروج الحملة الفرنسية بدأت القضية تفرض ذاتها ، وعليه فاننا يمكن أن نرصد عدة مراحل من التطور الفكرى والسياسى للقضية نمحورها مبدئيا فيما يلى :

(١) المرحلة الأولى : وتمتد من الحملة الفرنسية حتى منتصف القرن التاسع عشر وفيها تم الصدام الحقيقى بين النموذجين الغربى والاسلامى ، واختلفت اشكال الاستجابة لهذا الصدام ففى حين مثلت تجربة محمد على الشق العملى فيها ، كانت اسهامات الطهطاوى الفكرية ممثلة للشق النظرى ، الا أنه يلاحظ على هذه المرحلة أنها لم تتعامل مع اشكالية الدين والدولة بحدة مثلما حدث مع المراحل التى تلتها ، وقد يعود ذلك ضمن أسباب أخرى الى وجود دولة قوية لها دورها الفعال اقليميا ، وهذا يفسر عدم وضوح أو الحاح القضية فى أدب رفاعة رافع الطهطاوى أو غيره .

(٢) المرحلة الثانية من منتصف القرن التاسع عشر حتى ثورة عام ١٩١٩ : وتمثل هذه المرحلة أهم مراحل تطور الاشكالية حيث تم فيها وقوع مصر تحت الاحتلال الانجليزى عام ١٨٨٢ ، وتبلور التحدى الغربى فكريا وعمليا ، من خلال طرحه لنموذج حضارى مختلف ، أكسبته الممارسات العسكرية والسياسية للاستعمار الغربى قوة فى مواجهة النموذج الاسلامى ، فكانت المواجهة بالرفض أو القبول لهذا التحدى ، قوية ، وواضحة على مستوى المؤسسات السياسية الحاكمة أو المفكرين أو المجتمع ، فى هذا السياق تأتى اسهامات جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨ - ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) فبالنسبة لجمال الدين الأفغانى نجده كان رافضا للجانب الاستعمارى فى النموذج الغربى ، تمثل هذا فى كفاحه ضد الاحتلال الانجليزى ، فى عديد من الدول الاسلامية ودعوته الى نهضة الشرق الاسلامى على أسس ودعائم

جديدة تأخذ من الغرب تطوره العلمى والتكنولوچى ومن اسلامها القيم والدفع المعنوى .

أما محمد عبده ، فقد أكسبته تجربة الوقوف الى جانب الثورة العرابية ثم دخوله السجن قدرا عاليا من التروى ، وبالتالى محاولة التوفيق بين النموذج الغربى والنموذج الاسلامى ولم ير فى الغرب شرا كاملا بل هناك جانبا مفيدا فيه .

ويكمل هذه المرحلة ظهور جيل آخر من المفكرين المصريين حاولوا تناول الاشكالية على ضوء الحقائق الجديدة التى يفرضها التعامل مع النموذج الغربى فى بدايات القرن العشرين ، ومن خلال التفاعل مع الاحداث السياسية التى سبقت وتزامنت مع أحداث الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨) ، وحاولوا أن يجدوا مخرجا يتفق وطبيعة المرحلة وعنف عمليات التغريب التى حدثت أثناءها . غلبة العلمانية ، أما مباشرة أو من خلال قضايا. الديمقراطية ، والاستقلال والاشتراكية ، والعروبة ، والفرعونية .

وعليه عرفت هذه الفترة غلبة التناول الفكرى لاشكالية الدين والدولة على حساب المستوى السياسى ، فكانت هناك اسهامات فكرية وثقافية وصحفية هامة ، تمثل هذا واضحا فى مجلات فكرية رائدة مثل المقتطف والهلال والجامعة العثمانية ، وغيرها من الدوريات التى وصلت عام ١٨٩٨ الى حوالى ١٦٩ دورية وازدادت فى عام ١٩١٢ الى ٢٨٢ دورية . وفى الاسهامات الفكرية لعديد من المفكرين مثل أحمد لطفى السيد ، وعبد العزيز جاويش ، وأحمد فتحى زغلول ، وسلامة موسى ، وشبلى شميل ، وفرح أنطون ، ونقولا حداد ، ومصطفى حسنين المنصورى ، وغيرهم وجميعهم عبروا عن حجم الحركة الفكرية التى ميزت هذه الحقبة من تاريخ مصر .

(٣) المرحلة الثالثة : بين الثورتين (١٩١٩ ـ ١٩٥٢) : تأتى

هذه المرحلة لتعقب أحداث الحرب العالمية الأولى وثورة ١٩١٩ بكل تأثيراتها الفكرية والسياسية على المجتمع والتى كان أبرزها أثنان ، أولها : ظهور حزب الوفد ودخوله مع السراى والانجليز فى معارك سياسية واجتماعية هامة ، تركت بصامتها على مفكرى هذه الحقبة وعلى السلوك السياسى للقوى الاجتماعية الأخرى . وثانيها : ظهور جماعة الاخوان المسلمين ، لتواكب عدة أحداث وقضايا طرحت على ساحة العمل السياسى ، وكانت بمثابة رد فعل على عملية التحديث وبالذات جوانبها التغريبية التى كانت حادثة فى المجتمع . وقد تفاعلت هذه القوى جميعا مع الأحداث السياسية ، ولم ينفصل الاسهام الفكرى عن الحركة السياسية ، كما حدث فى المرحلة السابقة ، بل تلازما وأنتجا أشكالا مختلفة من رد الفعل الغربى ؛ ولفكرة فصل الدين عن الدولة .

(٤) المرحلة الرابعة وتعبر عنها تجربة ثورة ١٩٥٢ حتى عام ١٩٧٠ ، هذه المرحلة شهدت تحولا على المستويين الفكرى والعملى بالنسبة لاشكالية البحث واكتسبت فيها هذه الاشكالية طرحا خاصا ، متطورا عما سبقه ، سواء من حيث كيفية الادراك ، أو من حيث نوعية السلوك السياسى ، فلقد قدمت الثورة من خلال قائدها ـ طرحها الخاص بالدور الاجتماعى والحضارى للدين ، وبما يمكن تسميته بالوظيفة الدينية ـ الاجتماعية للدولة ، حيث يؤكد عبد الناصر من خلال تراثه الفكرى (الخطب والرسائل والكتابات والأحاديث السياسية المختلفة) على فهمه الخاص للعلمانية والتى ليست هى فصل الدين عن الدولة ، بل هى اعطاء طرفى العلاقة بعدهما الاجتماعى والحضارى المؤثر وحيث يؤكد على فهمه الخاص للتراث الدينى وأنه قوة معنوية وثقافية دافعة نحو المستقبل ، ولم يكن معوقا عبر تاريخه الطويل الا فى الحالات التى قدم فيها بشكل غير صحيح ومغرض ، كما حدث فى بعض عصور

التخلف ، حينئذ يصبح التراث الدينى معوقا فى سبيل التقدم .
وعلى المستوى الادراكى أيضا وعت الثورة من خلال قائدها الوظيفة التعبوية للدين خاصة فى أوقات الأزمات الداخلية والخارجية ، والوظيفة التبريرية له ، حين يستخدم الدين فى مجال التبرير لبعض السلوكيات السياسية للنظام .

وفى المجال العملى : حاولت الثورة أن تجيب على عدة قضايا ، فكان موقفها من المؤسسات الدينية غير الرسمية ـ كالاخوان المسلمين ـ والمؤسسات الدينية الرسمية كالأزهر ، والطرق الصوفية .

من هنا تتحدد مشكلة الدراسة فى رصد وتحليل العلاقة بين الدين والدولة فى مصر خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) سواء على مستوى الأفكار والتصورات أو المؤسسات والممارسات العملية فى المجتمع . بعبارة أخرى فأنها تبحث فى أنماط العلاقات بين التنظيمات والمؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية من ناحية وسياسات الدولة من ناحية أخرى .

بهذا المعنى فان اشكالية البحث تشير الى قضيتين :
الأولى : الاهمية الخاصة لهذه العلاقة فى مصر خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) ، حيث وجد نظام ثورى تحديثى يسعى للتغيير والتنمية وما يعنيه هذا من أبعاد جديدة للعلاقة موضع البحث .

الثانية : وتتمثل فى أنماط العلاقة بين المؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية وبين النظام السياسى وجذورها .

الفصل الأول :

اشكالية العلاقة بين الدين الدولة
فى مصر قبل عام ١٩٥٢

أن اشكالية العلاقة بين الدين والدولة ، من الاشكاليات الفكرية والسياسية الهامة التى أثارت ـ ولاتزال ـ جدلا واسعا فى أغلب المجتمعات الاسلامية المعاصرة .

والملاحظ فى مجمل تطور هذه الاشكالية ، وصعودها ـ فكريا ـ وعمليا ـ أن مصر لم تكن استثناء ، ولكنها كانت جزءامن اطار أكثر اتساعا هو الاطار الاسلامى وأن هذه الاشكالية ليست قضية وحسب بل امتداد طبيعى لجذور قديمة تعود الى بدايات النصف الأول من القرن التاسع عشر ، عندما بدأ الغرب على استحياء صدامه الحضارى مع المجتمع العربى والاسلامى ، وهو الصدام الذى ما لبث أن اتخذ أشكالا واضحة ومتنوعة مع سنوات النصف الثانى من القرن التاسع عشر . ومن الملاحظ أيضا أن هذه الاشكالية كانت دائما تعبر عن خلاف فى وجهات النظر بين من يقولون بالفصل بين الدين والدولة ، أيا كان هذا الدين اسلاما أو مسيحية ، وبين من يرون عكس ذلك ، ويؤكدون على تلازم الاثنين ، واطلاق النظر بشأن الدين ليصبح دين ودولة ، ووجد تيار ثالث حاول التوفيق بينهما فى صيغ متعددة .

هذا ويتناول الفصل بالدراسة أبعاد القضية فى المجتمع المصرى فى مبحثين

الأول : اشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى مصر من الحملة الفرنسية حتى ثورة عام ١٩١٩ .
ويتم فيه دراسة اسهامات رفاعة الطهطاوى الفكرية والعملية ، وتجربة محمد على فى الاحياء الدينى والسياسى للدولة العثمانية ، ثم اسهامات الثورة العرابية وأخيرا تيارات الفكر السياسى والاجتماعى فى مصر حتى عام ١٩١٩ ، والتى تفرقت الى ثلاثة : التيار الدينى الاسلامى ، التيار العلمانى ـ العقلانى ، التيار التوفيقى .
أما الثانى : فيتناول الاشكالية بين الثورتين ١٩١٩ ـ ١٩٥٢ وندرس فيه قضية الخلافة الاسلامية وما أثير حولها ودستور ١٩٢٣ وأزمة كتابى الاسلام وأصول الحكم وفى الشعر الجاهلى ، واسهامات حركة الاخوان المسلمين وأخيرا مدخل عن ثورة ١٩٥٢ . وفى كل المنهجين تعالج جوهر الاشكالية ومظاهرها ومواقف القوى السياسية والفكرية المختلفة منها ، وطبيعة العلاقة بينهما .

اشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى مصر قبل عام ١٩١٩

حتى بداية القرن التاسع عشر وتحديدا قبل مجىء الحملة الفرنسية الى مصر فى عام ١٧٩٨ كانت مصر ومعها . بلدان المشرق العربى ، دولا اسلامية من حيث النظم والتقاليد والشرائع ولكن ما لبثت الاوضاع أن تبدلت على المستويين الفكرى والثقافى العام ، وعلى المستوى السياسى بحلول الحملة الفرنسية وما تبعها من استعمار غربى وما قدماه من نماذج للفكر وللسلوك وللنظم الغربية ، نتج عنها اثارة المشكلة موضع البحث بين أنصار الموروث وأنصار الوافد ، وعبرت عن نفسها تحت مسميات عدة اختلفت باختلاف العصر ، والهدف ، وبتعدد الاشخاص

والموضوع الذى أثيرت من خلاله ، فتارة تطرح باسم الخلاف بين الدين والعقل وتارة أخرى بين الأصالة والمعاصرة ، وتارة ثالثة بين الدين والدولة ، وأخيرا بين تيارات فكرية متصارعة كالاسلام والعروبة والفرعونية . وهى فى هذا جميعه تعكس طبيعة ، تعقد وتنوع عناصر الاشكالية .

واذا جاز القول بأن تاريخنا الحديث ، هو فى حقيقته حلقات من ردود أفعال متتالية على التحدى الغربى « وذلك على كافة المستويات . سياسية وعسكرية واقتصادية واجتماعية وثقافية » فانه لا يمكننا أن نفهم طبيعة التطور الذى طرأ على مجتمعنا على هذه المستويات الا اذ فهمنا « من جهة حقيقة التحدى الذى يشكله الغرب ، ومن جهة أخرى ردود أفعالنا ازاء هذا التحدى » .

وفى ضوء هذا التصور فانه ينبغى دراسة ما طرحه مفكرو هذه الفترة ، ويأتى فى مقدمتهم رفاعة رافع الطهطاوى ، والذى بتحليل أفكاره يمكن تحديد شكل ردود الفعل تجاه الحضارة الغربية ، ونوعية النموذج الاسلامى الذى قدمه فى مواجهة هذه الحضارة ، هذا على المستوى النظرى أما على المستوى التطبيقى فتأتى تجربة محمد على فى بناء الدولة الحديثة كنموذج لحجم ونوعية ما قدم .

أولا : اسهام رفاعة رافع الطهطاوى :

لقد تناول العالم الأزهرى الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) اشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى المجتمع المصرى بشكل مختلف نسبيا عمن تلاه ، حيث يعود ذلك ضمن أسباب عديدة الى عدم بروز التناقض بين النموذج الاسلامى ، والنموذج الغربى بشكل واضح نظرا لوجود دولة قوية يخشاها الغرب وقتئذ ، دولة محمد على . وعليه لم تكن القضية مطروحة بنفس الالحاح الذى عاصرته إبان النصف الثانى من

القرن التاسع عشر وهو ما يتضح فى فكر الطهطاوى الذى تعرض لها من خلال قضيتين :

(١) رؤيته لحجم التناقض بين فكرية العصور الوسطى الاسلامية وبين النموذج الغربى للتمدين .

(٢) رؤيته لامكانات التوفيق بين النموذجين الغربى والاسلامى .

١ ـ التناقض بين فكرية العصور الوسطى الاسلامية وبين النموذج الغربى للتمدين :

بهذا الصدد يقف رفاعة رافع الطهطاوى على الخط المعاكس لبعض رجال الأزهر فكان يرى ضرورة مخالطة الأوربيين فضلا عن التفاعل معهم والأخذ عنهم ، لأنهم كانوا يعيشون فى اطار فكرى متقدم وهنا يقول الطهطاوى بالدعوة للتفاعل مع الحضارة الأوربية والأخذ عنها فيما لا يخالف القيم والثوابت والشرعية حيث يعتبر ذلك بمثابة المغناطيس الذى يجلب المنافع ، « فمخالطة الأغراب لا سيما اذا كانوا من أولى الالباب تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجاب » .

والطهطاوى وهو يهاجم سلفية العصور الوسطى ، من خلال مطالبته بالتفاعل مع الحضارة الاوربية والأخذ عنها يدعو الى حماية الدين والاعتزاز به ولكنه يكره التعصب له خاصة اذا كان هذا التعصب قادما من قبل الدولة ذلك :

« أن الملوك اذا تعصبوا لدينهم وتداخلوا فى قضايا الأديان وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم ، فانهم يحملون رعاياهم على النفاق ، ويستعبدون من يكرهونه على تبديل عقيدته وينزعون الحرية منه ، فلا يوافق الباطن الظاهر وحيث تعصب الانسان لدينه لتكون كلمة الله هى العليا فهو المحبوب والمرغوب » .

والطهطاوى فى هذا يدلل على تأثره بالنموذج الغربى وادراكه للقضية على أنها صراع بين فكرية العصور الوسطى الاسلامية

وفكرية النموذج الغربى . ولعل هذا مادفع البعض الى أن يصفه بأنه « أحد اركان النهضة العربية وامامها فى مصر » وبأنه « كان بحق أول من مزج الثقافتين الغربية والشرقية » وعليه يعد رفاعه رافع الطهطاوى بهذا أول من اقترب بشكل واضح من اشكالية الدين والدولة ، بعد أستاذه الشيخ حسن العطار الذى نصحه بقولته الشهيرة « ان بلادنا لابد أن تتغير وأن يتجدد بها من العلوم والمعارف ماليس فيها وتمثل هذا الاقتراب من رفاعة رافع الطهطاوى فى مؤلفه الشهير « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » الذى وضعه بعد رحلته الى فرنسا عام ١٨٢٦ ـ ١٨٣١ ، وتمثل أيضا فى ترجماته الشهيرة عن التشريعات والعلوم والقوانين الغربية والفرنسية منها على وجه الخصوص .

وحاول الطهطاوى فى كل هذا أن يوجد تيار التوفيقية الفكرية بين النموذجين الغربى والاسلامى وبهذا يكون كما وصفه البعض « أول من تقدم على أبناء وطنه فى نقل علوم الغرب الى الشرق »

وهو عندما يعجب بالنمط الأوربى ويدعو الى آن نبدأ من حيث انتهت أوربا لايغلف دعوته هذه أو يداريها فهو يريد « أن يوقظ سائر بلاد الاسلام من نوم الغفلة كى يبحثوا عن العلوم البرانية والفنون والصنائع وهى التى كمالها ببلاد الافرنج ثابت شائع والحق أحق أن يتبع » وفى رأيه أن الذين يرفضون الأخذ عن أوربا بحجةرفض الاستيراد للعلوم الأجنبية :

« واهمون ، لأن الحضارة دورات وأطوار ، وهذه العلوم قد كانت اسلامية عندما كنا نعيش عصر نهضتنا ، فأخذتها عنا أوربا وطورتها ، وواجبنا الان أن نتلمذ عليهم كما تتلمذوا على أسلافنا » كما يقول فى مناهج الالباب المصرية .

ورفاعة رافع الطهطاوى يطلب من الأزهر أن يضيف الى علوم الشريعة (معرفة سائر المعارف البشرية المدنية التى لا تدخل فى

تقدم الوطنية فهذه العلوم الحكمية ـ أى المعللة بحكمة وعلة ـ
تزل كتبها الى الآن فى خزائن ملوك الاسلام كالذخيرة) .

ويقارن رفاعة رافع الطهطاوى بين الدستور الفرنسي والقر
والسنة ويجعل قيمة العدالة هى المعيار للمقارنة ، وما يقال
الدستور يقال بشأن القوانين والتشريعات الأخرى ، والتى تأثر
بتراثنا فى التشريع أيضا حيث (أن الذى جاء به الاسلام
الأصول والأحكام هو الذى مدن بلاد الدنيا على الاطلاق ، و
نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية .و
نسميه بالعدل والاحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية) .

وهكذا تتضح ابعاد القضية فى ادراك الطهطاوى من خلال فه
لطبيعة العلاقة ـ اختلافا أو اتفاقا ـ بين اسلام العصور الوسطى
والنموذج الغربى للتمدن ، وهى الجوانب التى تتضح أكثر
المحور الثانى .

٢ ـ رؤيته لامكانات التوفيق بين النموذجين الغر
والاسلامى :

يظل لفكر رفاعة رافع الطهطاوى بعض الجوانب التى هى بحا
الى تفصيل ، وبالأخص تلك التى تتصل بمحاولات التوفي
والتوازن بين النموذجين الغربى والاسلامى من خلال تحديد طبي
ونوعية الفروق بينهما ، فهو يدرك أن ثمة فروق نوعية بين علو
وفلسفة النموذج الغربى ، وبين علوم وفلسفة النموذج الاسلامى
وهو لذلك يرى ضرورة الأخذ فى مجال العلوم والمعرف غ
الفلسفية دونما الأخذ فى مجال الفلسفة حيث يتحفظ عليها قائ
« غير أن لهم فى العلوم الحكمية ـ الفلسفية ـ حشوات ضلال
مخالفة لسائر الكتب السماوية ويقيمون على ذلك أدلة يعسر عل
الانسان ردها »(١)

والملاحظ أيضا أن ترجمته للقوانين الأوربية والفرنسية على وجه الخصوص ، لم تجعله يغفل عما فى التراث الاسلامى من فقه فى المعاملات جدير بأن « نحييه ونطوع قواعده لظروف الزمان والمكان وما حملت من تجدد فى المصالح وتغيرات فى العادات والأعراف »

ويرى البعض أن الطهطاوى كان واعيا « لمخاطر ربطه الشرق الاسلامي باسار التبعية الحضارية للغرب » ، تمثل هذا فى تراثه الفكرى واسهاماته العملية في مجالات الترجمة والتأليف وهوالتراث الذى لا يمكن ايفاؤه حقه دونما معرفة السياق الحضارى والتاريخى والسياسى العام الذى أتى فيه ، وهو سياق دولة محمد على ، تلك الدولة التى حاول صاحبها أن يؤسسها على نفس النمط الأوربى ، وان حاول فى ذات الوقت استخدام الأسلوب التوفيقى بين التراث والحضارة الحديثة ، وهى ذات الدائرة التى انعكست على أعمال رفاعة رافع الطهطاوى الفكرية . وكأن هذا التوفيق أو التوازن عملية ممتدة وجدلية بين المفكر وواقعه .

وأيا كان التقييم الذى يساق بشأن رفاعة رافع الطهطاوى فأنه يظل بحق « من أوائل الذين نشروا الثقافة وحطموا الجهل وعلموا الحكام والشعوب أن المعرفة هى الطريق الوحيد لنشر العدل الاجتماعى واقامة مجتمع الحرية سواء أكانت الحرية الطبيعية أو السلوكية أو الدينية أو المدنية أو السياسية » كما يقول الدكتور أحمد بدوى فى كتابه عن الطهطاوى .

(١) جميع الاقتباسات الواردة فى هذا الفصل عن الطهطاوى والافغانى محمد عبده ، مأخوذة عن الأعمال الكاملة للدكتور/محمد عمارة ـ المراجع نهاية الكتاب .

ثانيا : دولة محمد على :

لقد عكست اشكالية العلاقة بين الدين والدولة بنفسها على المجتمع المصرى مع بدايات القرن التاسع عشر ، وتمثل هذا الانعكاس فى عملية التحديث والنهضة التى قادها محمد على باشا (١٧٧١ ـ ١٨٤٩) ، والملاحظ على هذه العملية ، أنها قد أحدثت آثارا هامة على مستويات عدة ، فعلى مستوى القاعدة المادية للمجتمع نقلت مصر من وضع متخلف الى وضع عصرى متقدم ، ففى جهاز الدولة ، بدأت البعثات العلمية التى درست فى أوربا فى تكوين جهاز دولة حديث ، وفى تطوير الثقافة العربية الاسلامية وريادة بعض التراث واحيائه ومواصلة المسيرة التى توقفت ، كما يقول البعض « بسيادة عصر الانحطاط الحضارى » . ووضح لرواد الثقافة هؤلاء أنهم يواصلون فى عهد محمد على مابدأه نظراؤهم فى عصور الازدهار الاسلامى ، كما تكون الجيش الوطنى الحديث عام ١٨٢٠ لحماية النهضة وتمهيد السبيل أمامها حتى تتطور .

وفى مجال الزراعة : ألغى نظام الالتزام عام ١٨١٤ ووزعت الأرض على الفلاحين تكليفا ، من ثلاثة الى خمسة أفدنة ، وسيطرت الدولة بالتخطيط على الانتاج الزراعى وتطورت المحاصيل .

وفى مجال التجارة : قام محمد على بالغاء سيطرة التجار الأجانب على السوق الداخلى والخارجى للتجارة المصرية من خلال بعض التشريعات التجارية والضريبية والتى قوبلت فى حينها برفض من رجال الدين التقليديين ، خاصة عندما قرر الحاكم الجديد عدم تقديم مزيد من التنازلات للمشايخ أو أعفائهم من الضرائب .

وفى مجال الصناعة : أقام محمد على أول نهضة صناعية حقيقية فى مصر حين أنشأ صناعات مدنية عديدة وعلى رأسها

الصناعات الحربية فى بولاق أما على مستوى علاقة الدين بالدولة أو علاقة النظام السياسى برجال الدين ومؤسساته فى دولة محمد على فانه يثار بشأنها أربع نقاط

أ ـ الموقف السلبى لمحمد على من رجال الأزهر بل وضربه لهم من خلال موقفه من السيد عمر مكرم ، ثم تقليصه لدورهم السياسى بعد بدئه لعملية التحديث فى مصر

ب ـ وتأكيدا لتحديث الدولة وفقا لتصور محمد على ، قام بانتزاع الاشراف على أوقاف الأزهر وبالتالى تحكم فى مصادر تمويله ، وأصبح تعيين شيخ الأزهر يتم وفقا لارادة الدولة ، وهو ماسبب تحجيم دور الأزهر وتبعيته للدولة .

ج ـ قام محمد على بتحديث بعض أحكام القضاء المصرى واستقدم بعض أحكام القانون الجنائى الفرنسى وقام بتصفية بعض المدارس الاسلامية ورافق هذا اتجاه الى المدارس الحديثة التى تهتم بالمواد الحربية والهندسية وغيرها .

د ـ يثار بشأن تقييم مجمل تجربة محمد على أنها كانت بمثابة عملية احياء دينى وسياسى آتية من داخل الدولة العثمانية بهدف احيائها ، وبهدف تحدى النموذج الغربى الذى بدأ يفرض ذاته على المجتمع الاسلامى . وأن محمد على لم يكن يهدف الى ضرب الخلافة العثمانية بل هدف الى احياء هذه الخلافة من منطلق سياسى جديد يأخذ فى حساباته طبيعة التحديات المحيطة به ، ومن أصحاب هذا الرأى صبحى وحيد وطارق البشرى .

ثالثا : تيارات الفكر السياسى والاجتماعى فى مصر حتى ثورة عام ١٩١٩

قدم محمد على من خلال نموذجه فى التحديث عديدا من الاجابات الهامة التى حسمت عمليا تساؤلات فرضتها تحديات

المرحلة وبدء التعامل المباشر مع النموذج الغربى ولعلها نتيجة طبيعية ، تتفق وأحد الافتراضات الرئيسية للدراسة ، وهو أن هذه الاشكالية تثار عادة عندما تجابه مصر بتحدى خارجى يفرض نفوذه السياسى والعسكرى يحدث نوعين من ردود الفعل : أولهما : فى حالة النهوض وتقديم النظام السياسى مشروعا سياسيا وحضاريا لمواجهة التحدى فأنه يقل الحديث عنها ، باعتبار أن هناك ممارسات عملية لمواجهة التحدى ، وهذا ماحدث تحديدا مع تجربتى : محمد على وعبد الناصر . **وثانيهما** : فى حالة عجز النظام أو الدولة عن المواجهة فتثار المشكلة بشكل حاد على مستوى التيارات الفكرية على اختلافها .

أما الحالة الأولى فتجسدها الفترة الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر حتى ثورة عام ١٩١٩ ، حيث نجد أن اسهام الثورة العرابية كان له مردوده الفكرى والسياسى الهام على ابراز تيارات فكرية متعددة تحاول مواجهة التحدى الغربى من خلال تقديم البديل النظرى والتى مثلت الحالة الثانية .

وبداية نستعرض اسهامات الثورة العرابية تجاه اشكالية العلاقة بين الدين والدولة ، من خلال تقصى أبعاد موقفها الفكرى من مسألتى الخلافة ، والدين بوجه عام . ثم نستعرض بعد ذلك التيارات الفكرية التى ظهرت فى مصر قبل ثورة ١٩١٩ والتى تراوحت بين التيار الدينى ، والتيار العلمانى ، والتيار التوفيقى .

(١) خبرة الثورة العرابية :

يرى البعض بشأن الثورة العرابية أن :

« العرابيين لم يكونوا يعرفون ماذا يريدون أو على الأصح كانت ورطتهم أنهم كانوا يريدون اشياء متناقضة كانوا من جهة يريدون (مصر للمصريين) أى يريدون القومية ، ولكنهم من جهة أخرى

كانوا يقبلون بالتبعية للثيوقراطية العثمانية ، بعبارة أخرى كانوا فى علاقاتهم بالخليفة السلطان العثمانى يقبلون الخليفة ولكن يرفضون السلطان . وبالمثل فبينما نجد أنهم كانوا يطلبون الحياة الديمقراطية الدستورية فقد منعهم تكوينهم النفسى المحافظ من ادراك أن الديمقراطية والدستورية هما فى الأساس منتجات أوربية مؤسسة على نظرية الحق الطبيعى وليس لها جذور فى التراث الثيوقراطى التقليدى » .

ثم يصل صاحب هذا الرأى الدكتور / لويس عوض الى نتيجة مؤداها أنه « حتى لو انتصر العرابيون فان حيرتهم كانت كفيلة بتبديد طاقتهم دون جدوى بسبب عدم وضوح ادراكهم للاتجاه الصحيح وأن مشكلتهم الحقيقية لم تكن موقفهم من الجيوش الغربية بل من القيم الغربية » .

(لويس عوض ـ مجلة المصور ـ ٢٣ / ٦ / ١٩٨٣)

بيد أن هذا الرأى يساق بشأنه العديد من التحفظات أهمها اغفاله للسياق الاجتماعى والسياسى الذى قامت فيه الثورة العرابية والذى تمثل بوجود مجتمع يواجه بتحدى غربى على المستوى الحضارى والعسكرى معا ، وبعملية تغريب من قبل الخديوى لمجمل المؤسسات والنظم والقيم السائدة ، بالاضافة الى هذا فان الرأى السابق يتبنى المفهوم الأوربى للعلمانية وللثيوقراطية ويطبقه على المجتمع المصرى عام ١٨٨٢ ، دونما امعان الفهم فى اختلاف البيئتين حضاريا وسياسيا ، والاقتصار على ظاهر الأمور ، فكان منطقيا أن يصل الى نتائجه السابقة .

ووضعا لقضية ثيوقراطية الثورة العرابية فى اطارها الصحيح وفى مواجهة الرأى السابق أيضا يرى الدكتور / حسن حنفى أن عرابى « حاول مالم ننتبه اليه حتى الآن وهو أن يقوم بثورة وطنية فى مصر وفى نفس الوقت المحافظة على الوحدة الاسلامية سواء

سميت الخلافة الاسلامية أو الجامعة الاسلامية أو الجام
الشرقية »

ويشير الى أننا قد قلدنا الدول الأوربية فى مجال وصفها للدو
العثمانية بالرجل المريض ، ولم نحاول اعادة كتابة تاريخها م
منظور اسلامى ووطنى فقد « كانت الدولة العثمانية بالرغم من ك
عيوبها رمزا للوحدة الاسلامية ورمزا لمواجهة التحدى الغرب
واثباتا للهوية الاسلامية ضد التغريب » .

وهو مادفع أحمد عرابى بالتالى الى اتخاذ موقف المناصر
والطاعة للخليفة العثمانى ، فى نفس الوقت الذى يثور فيه ضد
الانجليز ، مجسدا بهذا موقفه من مسألة العلمانية والثيوقراط
وقائلا :

« معترفون بسيادة مولانا السلطان الأعظم .. واننا نرجو أن تجتم
كلمة المسلمين فى سائر الأقطار وتتحد قلوب المؤمنين لتكون يد
واحدة فى وقاية دولتنا من جميع النوازل أعاذها الله منها ، ولانشك
فى أن إخواننا المسلمين يجدون فى بث الاتحاد بينهم وجمع الكلم
على تأييد ملكنا وسلطاننا المعظم خلد الله سلطانه »

ولكنه يرى بعد ذلك أنه بالرغم من « أننا جميعا أبناء السلطان
ونعيش فى أسرة بيت ، ولكن ، كما هو الحال فى الأسرة فنحن
أهالى الأقطار الأسلامية لكل منا حجرة مستقلة ، يترك لنا أمر
تنظيمها حسب ارادتنا حتى لايسمح للسلطان نفسه بالتدخل فى
ذلك «مذكرات أحمد عرابى »

ان أحمد عرابى بهذا المعنى حاول أن يؤكد على ثنائية الدور
الذى قامت من أجل ثورته فهى ثورة وطنية تسعى لتحقيق أهداف
ومطالب سياسة داخلية بالأساس ، وهى ثورة تهدف لتأكيد البعد
الاسلامى الحضارى ، وهو مااستعصى على فهم البعض ممن
يخضعون تاريخهم لمناهج البحث الغربى القاصرة . ولأن موقف

الثورة العرابية ، أتى فى اطار متطلبات طرح النموذج الغربى فى مواجهة النموذج الاسلامى . فلقد أحدث ردود أفعال مختلفة تراوحت بين قبوله والسير فى ركابه ، او مهادنته وانتظار نتائجه أو رفضه كلية .

ولعل فى موقف رجال الازهر من الثورة العرابية مايفيد فى تقييم اسهامها فى موضوع العلاقة بين الدين والدولة وهو الموقف الذى تراوح بين فريق أول يمثله بعض مشايخ الأزهر الذين ساروا فى طريق الثورة وأفتى أحدهم ، بأنه لايصح أن يكون توفيق حاكما للمسلمين بعد أن باع مصر للأجانب باتباع مايشير عليه القنصلان ولذلك وجب عزله .. وأن مصر تؤيد عرابى » ، كما أفتى الشيخ حسن العدوى ، بشرعية عصيان الخديوى فقال « أنه بأمر الله ورسوله لن تطاع أوامر الخديوى وأن الوقت قد حان لنشوب حرب مقدسة » . وفريق ثانى رفض الثورة كلية وتهادن مع الخديوى والانجليز وكان على رأسه الشيخ محمد العباس ، والشيخ حمزة فتح الله ، وازدادت قوة هذا الفريق بعد استصدار الانجليز من السلطان العثمانى فتوى تقول بعصيان عرابى له والتى مثلت قمة التوتر بين عرابى والسلطان والتى قضت بالضرورة على مقولة ولائه المطلق للسلطان العثمانى أو تناقضه تجاه سلطانه ومتطلبات ثورته الوطنية . أما الفريق الثالث ، فقد توسط الفريقان وتريث قليلا فى موقفه من الثورة العرابية وان انحاز اليها مؤخرا ومثل هذا الفريق الامام محمد عبده وعلى مبارك .

ولقد كان لاسهامات الثورة العرابية ، النظرية والعملية تأثيرها الواضح على ابراز تيارات الفكر السياسى والاجتماعى فى مصر ، ظلت تقدم أسهامها حتى ثورة عام ١٩١٩ . وهى التيارات التى يمكن تصنيفها الى ثلاثة : التيار الاسلامى والتيار العلمانى والتيار التوفيقى .

٢ ـ التيار الديني الاسلامى :

بدأ هذا التيار فى صورة مجابهة فكرية مع الاستعمار الغربى : وتمثلت* أهم قياداته فى جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) فى مصر وعبد الرحمن الكواكبى (١٨٥٤ ـ ١٩٠٢) فى الشام وعبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠) فى المغرب العربى ، ولقد هدف هذا التيار الى احداث يقظة اسلامية فى مواجهة جمود وتخلف فكرية الدولة العثمانية ـ خاصة الجانب السلبى فى هذه الفكرية وضد هيمنة وتسلط النموذج الغربى ، ومن ثم وجد داخل هذا التيار عدة مدارس فكرية كان أهمها مدرسة الاصلاح الدينى التى تميزت بقسمات فكرية هامة مثل : العودة الى المنبع ، حيث « الطموح فى العودة الى المنابع الأولى والنقية للإسلام متجاوزة أو مسقطة البدع والخرافات التى أثقلت العقل الاسلامى بالقيود » ، والعقلانية الدينية ، حيث تستخدم العقل وبراهينه فى فهم الدين وفق نصوصه وبوعى بمقاصده ومراميه ، ثم تجدد ذاتى ، يبعث من ترسانة الأمة الفكرية وتراثها الحضارى مايعينها على مواجهة المهام ومجابهة التحديات ، وأخيرا النظر فى الحضارة الغربية من واقع مستقل ومتميز لمعرفة أسرار تفوق الخصوم « وذلك حتى نمتلك هذه الأسرار ونتمثلها ونستعين بها فى الصراع مع النموذج الغربى » كما يقول الدكتور / محمد عمارة .

ومايهمنا بشأن التيار الاسلامى على وجه العموم هو مظهر وجوده فى مجتمع الدراسة وقادة فكره ، بمعنى آخر يصبح الحديث عن رؤية جمال الدين الأفغانى الذى عاش فى مصر تسع سنوات (٢٣ مارس ١٨٧١ ـ ٢٤ أغسطس ١٨٧٩) والامام محمد عبده ، هنا بمثابة استجلاء لاتجاهات هذا التيار تجاه إشكالية العلاقة بين

الدين والدولة فى مصر خلال الفترة موضع البحث .

أ ـ جمال الدين الأفغانى :

تمثلت رؤية جمال الدين الأفغانى لاشكالية العلاقة بين الدين والدولة من خلال موقفه من مسألتى الأصالة والمعاصرة ، وموقفه من الاسلام وقضايا الحكم فى ضوء التحدى الاستعمارى الانجليزى الذى كان قائما وقت دعوته .

وبالنسبة لموقفه من قضية الأصالة والمعاصرة يرى الأفغانى أن « الظهور فى مظهر القوى لدفع الكوارث انما يلزم له التمسك ببعض الأصول التى كان عليها أباء الشرقيين وأسلافهم وهى ما تمسكت به أعز دولة أوربية » ويرى البعض فى تفسير هذا الرأى الذى صار بمثابة المنهج للأفغانى أنه لايعنى تقديس الماضى ولا الأخذ بجميع أصوله وانما الذى يعنيه هو الأخذ ببعض الأصول الثابتة له والتى تمثل القسمات المميزة للمجتمع الاسلامى ، وهكذا فان المطلوب وفق منهج الأفغانى هو البدء من بعض أصول الماضى الصالحة ، والتى استلهمها الأوربيون عندما استعانوا بتراثنا فى نهضتهم مع وعينا بأنها هى المدخل والسبيل الذى يعين على التجديد والتحديث والتطوير بل أن الأفغانى يخالف من يقيم حضارته على مبدأ الانبهار بالغرب وليس مبدأ الاختيار منه أو أن نبدأ من حيث انتهى الغرب حيث يقول فى منهاج العروة الوثقى :

« انه لاضرورة فى ايجاد المنعة الى اجتماع الوسائط وسلوك المماليك التى جمعها وسلكها بعض الدول الغربية الأخرى ، ولاحاجة للشرقى فى بدايته أن يقف موقف الأوربى فى نهايته ، بل ليس له أن يطلب ذلك ، وفيما مضى أصدق شاهد على أن من طلبه فقد أوقر نفسه وأمته وقرأ أعجزها وأعوذها » .

فهو يدعونا هنا الى عدم وجود ضرورة أن يبدأ الشرق الاسلام
من حيث انتهت حضارة الغرب ، بل لابد من الحفاظ على الطبي
الخاصة والتميز الذاتى ، ويتقدم جمال الدين الافغانى خطوات ف
تشخيصه للقضية ، حين يرى فى أولئك الذين يؤمنون بالنموذ
الغربى كلية وبلا تعديل ، خطرا على استقلال الأمة ومقدمة لفقد
هذا الاستقلال عن طريق الاستعمار حيث :

« أن أشد وطأة على الشرق وأدعى الى تهجم أولى المطامح م
الغربيين وتذليل الصعاب لهم وتثبيت أقدامهم هم أولئك الناش
الذين بمجرد تعلمهم لغة القوم والتأدب بأسفل أدابهم يعتقدون أ
كل الكمالات إنما هو فيما تعلمونه من اللسان على بسائطه وفي
رأوه من بهرج مظاهر الحالات وقراءة سير وسير من قطع مراح
من الغربيين فى سبيل الأخذ فى ترقيته أمته وبدون أن يسبروا م
ذلك غورا أويفهموا لتدرجهم معنى ، ويعتقد الناشىء الشرقى أ
كل الرذائل ودواعى الحطة ومقاومات التقدم انما هى فى قومه
فيجرى مع تيار غريب من امتهان كل مادة شرقية ، ومن كل مشرو
وطنى تتصدى له فئة من قومه أو أهل بلده . ويأنف من أى عم
مالم يشارك فيه الأجنبى ولو اسما »

أن جمال الدين الافغانى بهذا يقيم منهاجه على أساس نق
أسلوب التقليد والانبهار غير الواعى لكل ماهو غربى ، ونقد أولئ
الذين يجعلون من نهايات الغرب الحضارية بدايات لنهضته
الحضارية ، فمسيرة الغرب من نقطة بدئه فى الحضارة والصناع
حتى الموقع الذى بلغه الآن ، قد أكسبه مرانا وقوة وجعلته عملاق
فى الدروب والمجالات التى تطور فيها ، « فاذا تعلقنا ونحن
الضعاف بنهاياته وثمراته كنا أقصر منه قامة وأضعف بنية وأعج
منه فى المباراة ، ومن هنا يأتى خطر الضم والالحاق أن لم يكن ف
الشكل والاحتلال العسكرى ، ففى الاقتصاد والأسواق »والقو

للأفغانى .

وتأكيدا لقناعته ولمنهجه الفكرى تجاه هذه الاشكالية يضرب جمال الدين الأفغاني مثالين من واقع الشرق الاسلامى **الأول** : ينسحب على ماصنعه العثمانيون من تنظيمات واصلاحات نقلوها ، كاملة عن الغرب ، **والثاني** فى نموذج محمد على وما أحدثه فى التربة المصرية من تأثيرات سلبية حين احتذى النموذج الغربى .
وفي هذا يقول الأفغاني :

« لقد شيد العثمانيون عددا من المدارس على النمط الجديد ، وبعثوا بطوائف من شبابهم الي البلاد الغربية ليحملوا اليهم مايحتاجون من العلوم والمعارف والأداب ، وكل مايسمونه تمدنا ، وهو فى الحقيقة تمدن للبلاد التي نشأ فيها ، على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الانساني ، فهل انتفع المصريون والعثمانيون بما قدموا لأنفسهم من ذلك ، وقد مضت عليهم أزمان غير قصيرة ؟ نعم . ربما وجد بينهم أفراد يتشدقون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية (يقصد القومية) ، وما شاكلها وسموا أنفسهم زعماء الحرية .. ومنهم آخرون قلبوا أوضاع المبانى والمساكن ، وبدلوا هيئات المأكل والملابس والفرش والآنية ، وسائر الماعون ، وتنافسوا في تطبيقها على أجود مايكون منها فى الممالك الأجنبية ، وعدوها من مفاخرهم ، فنفوا ثروتهم الى غير بلادهم ، وأماتوا أرباب الصنائع من قومهم . وهذا جدع لأنف الأمة ، يشوه وجهها ويحط بشأنها ! ! لقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمة ، المنتحلين أطوار غيرهم ، يكونون منافذ لتطرق الأعداء اليها ، وطلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات يمهدون لهم السبيل ، ويفتحون الأبواب ثم يثبتون أقدامهم » ـ الافغانى كتاب خاطرات ـ الأعمال الكاملة : تحقيق د . محمد عمارة ، دار الكتاب العربى ـ ١٩٦٨

أن بناء الدولة الحديثة ، وتمدينها عند جمال الدين الأفغاني يستمد أصوله من كونه تعبيرا عن الذات أولا ، ثم الأخذ من الغرب مايتواءم وهذه الذات ، أو ماينقصها ، وان احتذاء النموذج الغربي على عيوبه وبكل مفاهيمه ونظمه بما فيها نظمه الخاصة بالدين والدولة ، يؤدى بالنسبة لبلدان المشرق الاسلامى الى حالة من التبعية السياسية والحضارية ، ولعل الدلالة المباشرة لهذا المنهج ، كما يقول البعض : « هى عمق الثورة على النموذج الغربي لدى الأفغانى » .

وبالنسبة لرؤية جمال الدين الأفغانى لعلاقة الدين بنظام الحكم ، فأنه يرى بضرورة أن يسمح للشعب أن يأخذ دوره السياسى والاجتماعى فى مجال المشاركة فى الحكم . وتتمثل هذه الرؤية فى العديد من اطروحاته النظرية وفى ممارساته السياسية وفى نصائحه السياسية التى قدمها لبعض حكام المسلمين كالخليفة العثمانى ، والخديوى الذى قال له : « أن قبلتم نصح المخلص وأسرعتم فى اشتراك الأمة فى حكم البلاد عن طريق الشورى فتأمرون باجراء انتخاب نواب عن الأمة ، تسن القوانين باسمكم وبارادتكم يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم » الأفغانى ـ الأعمال الكاملة ـ ص ٥٢١

ب ـ الامام محمد عبده :

أنطلقت رؤية الامام محمد عبده لاشكالية العلاقة بين الدين والدولة ، من خلال اشكالية أخرى أكثر شمولا هى العلاقة بين النموذج الاسلامى والنموذج الغربى ، وبين الاسلام والعقل ويرجع البعض أن محمد عبده تأثر بمقدمة ابن خلدون وبنظريته فى تفسير التاريخ ، واستفاد من تدريسه لهذه المقدمة فى بدايات حياته حيث انعكس هذا على رؤيته لعلاقة الدين الاسلامى بالعقل

وبتأكيده على عدم تعارضهما ولكنهما فى ذات الوقت لايمثلان شيئا واحدا بالنسبة له ، ومن تم تقوم رؤيته على أساس ايجاد التوفيق بينهما استنادا لعقلانية الاسلام ولاحترامه للعقل البشرى .

ومحمد عبده يؤكد على عدم وجود مثل هذا التعارض ، ليس فقط مع العقل ، بل مع العلم ، لأن الاسلام شجع العقل ، وأدان التقليد الأعمى ، وهاجم الغيبية والقدرية ، وأكد على دور الارادة الحرة للانسان فقال : « أن مبادىء الاسلام تتفق مع نتائج البحث العلمى ، وكان اعتقاده الثابت أن روح الاسلام اذا مافهمت على حقيقتها فانها لاتتعارض مع اكتشاف ونتائج العلم لأن الاسلام لم يعلم أبدا التضييق على العقل أو الحجر عليه فهو دين العقل » . وهو مرتكز التفكير العلمى فالعقل عند محمد عبده هو « جوهر انسانية الانسان وهو أفضل القوى الانسانية على الحقيقة » ويرى الأمام أيضا فى التقليد أنه حتى فى العمل الصالح فانه ليس من شأن المؤمنين ، ويجب عنده التأكيد على التميز على القديم الذى لانجاح لنا الا بالتعويل عليه » .

لقد هدف الأمام الى تحقيق التوفيق أو الانسجام بين الاسلام والمعاصرة ، فقد صدمه تخلف أحوال المسلمين الاقتصادية والاجتماعية والدينية ، وأدرك أن علاقة الاسلام بالعصر الحديث هى المشكلة الرئيسية التى يجب على كل المجتمعات الاسلامية أن تواجهها ، وبالنسبة له فان العلاج كان يتحدد فى العودة الى الاسلام الصحيح من خلال اعادة اكتشاف وتأكيد أساسيات الدين ومبادئه الأولى التى بدونها لايصير الاسلام اسلاما وفهمها على ضوء المجتمع والظروف الجديدة

وكانت الطريقة المثلى لتحقيق التوفيق بين النموذج الاسلامى والعالم الحديث ، من وجهة نظر الامام هى عن طريق الربط بين بعض الأفكار الاسلامية والأفكار الحديثة ، ومن ثم فقد أقام علاقة

مثــلا بين فكــرة المصلحــة فى الاســلام وبين فكــر المنفعة, Utility وبين مبدأ الشورى والافكار الديمقراطية وبين فكرة الاجماع وأفكار الاتفاق العام أو الرضـاء : Consent او Consensns فى الفكر السياسى الغربى كما يقول د . علر الدين هلال فى كتابه « التجديد فى الفكر السياسى المصرر الحديث » ص ٤١ .

وللامام موقف واضح من مفهوم السلطة الدينية ، فهو ينكر وجودها فى الاسلام وهذا الجانب يعد من أهم جوانب فكر الامام والذى يقدمه كسابق لعصره ، وكمصلح اجتماعى حقيقى فيرى فر هذا الصدد :

« ليس فى الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة الى الخير ، والتنفير من الشر ، وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلاهم ليتناول بها من أدناهم ، ولمن يقولون أن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الدينى ، أفلا يكون للقاضى ؟ أو للمفتى أو شيخ الاسلام ؟ أقول أن الاسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام ، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء . فهى سلطة مدنية » .

والامام هنا يفصل بين الدين والدولة ، وأن كان من جانب محدد وهو جانب توظيف السلطة الدينية لأغراض دنيوية ، وهو يجعل من هذا الفصل أحد أصول الاسلام حيث يقول : أصل من أصول الاسلام ـ وماأجله من أصل ـ قلب السلطة الدينية والاتيان عليها من أساسها ، ولقد هدم الاسلام بناء تلك السلطة ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله أسم ولارسم »
[الاعمال الكاملة ـ للأستاذ الامام محمد عبده ـ تحقيق محمد عمارة بيروت ـ ١٩٧٢ ـ] ص ٢٨٦

بل أنه يرى « أن الايمان بالله يرفع النفوس عن الخضوع

والاستعباد للرؤساء الذين استذلوا البشر بالسلطة الدينية أو السلطة الدنيوية ـ راجع الأعمال الكاملة ص ٤٣٠

وفتح الامام محمد عبده باب الاجتهاد واسعا باعتبار تغير الظروف وتبدل الأحوال وأن هناك أولويات وقضايا مستحدثة على الفكر الاسلامى أن يواجهها بالاجتهاد .

وكان من شأن هذا أن توالت الاجتهادات والتفسيرات المتضاربة أحيانا وترتب على هذا نشوء مدرستين من بين تلاميذ الامام والمنتسبين له ، المدرسة الأولى : يتصدرها رشيد رضا معبرا عن الاسلامية التقليدية . والمدرسة الثانية : يتصدرها قاسم أمين ومحمد حسين هيكل ولطفى السيد وغيرهم . ويرون فى علمانيتهم مالا يختلف مع اسلامية الامام ، وهكذا أصبح فكر الامام مجالا خصبا للجدل وللتأثير فى أجيال متتالية من المثقفين المصريين .

أن عظمة الامام محمد عبده أنه مثل بفكرة وبتوفيقيته بين الدين والعقل نقطة تحول متكاملة فى التراث الثقافى المصرى ، زادها ترسيخا وتأكيدا « مواقف الامام السياسية الرائدة ابان الاحتلال الانجليزى والثورة العرابية » ، وأيضا طبيعة الاطار الاجتماعى والحضارى الذى أتى فيه .

٣ ـ التيار العلمانى العقلانى :

انطلق أنصار هذا التيار من افتراض « أنه اذا كان الاسلام هو العقيدة الصحيحة فان هذا لايعنى أن الحضارة الاسلامية هى افضل الحضارات » . ومن ثم لابد من حضارة أخرى ، كانت هى بالضرورة ووفق السياق السياسى والحضارى العام مع بداية القرن هى الحضارة الغربية .

وقال أنصار هذا التيار ، أن مصر لن تتقدم أبدا دونما تقبل ونقل للمؤسسات والافكار الغربية التى هى ـ عندهم ـ مصدر التقدم الحقيقى ، وأن عملية التحول والنقل هذه لابد أن تكون شاملة لأنها « يجب أن تصل الى جذور المجتمع وأعماقه وأن تمس كل جوانبه وأبنيته الاجتماعية » . ومثل هذا التيار مجموعة من المفكرين المصريين والشوام مثل : فرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢) وجورجى زيدان (١٨٦١ ـ ١٩١٤) ويعقوب صروف (١٨٥٢ ـ ١٩١٧) وسلامة موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨) وشبلى شميل (١٨٦٠ ـ ١٩١٧) ومصطفى حسنين المنصورى ، ونقولا حداد (١٨٧٨ ـ ١٩٥٤) .

وساهم هؤلاء جميعا فى بلورة الأطر العامة لتيار العلمانية فى مصر خلال العقدين الأولين من هذا القرن بما قدموه من كتابات ، وما أصدروه من صحف ، وأخيرا مانتج عن سلوكهم السياسى من أحزاب وبرامج وغيرها . وكانوا بمثابة الشرارة التى وضعت الأساس لحركة احياء أدبية وثقافية فى المجتمع وكتبوا بغزارة وعمق عن اتجاهات الفكر الليبرالى والعلمى فى فرنسا وانجلترا فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وهاجموا سطوة التقاليد على العقل الانسانى ، وأكدوا دور العلم وحرية البحث والاجتهاد و « أن العقل يجب أن يكون معيار السلوك الانسانى » .

لقد تعامل هؤلاء مع الحضارة الغربية ، مؤسسات وقيما ، ككل واحد غير منفصل وربطوا بين تقدم الغرب العلمى والتكنولوچى وبين أنماط القيم السائدة ، وانطلقوا من هذه النظرة الى اقتناع مؤداه أن تحديث مصر يستلزم اقتباس حياة العالم الحديث بصناعته وعلمه وتقدمه وأن يبقى من التقاليد ، والقيم ، مالا يتعارض مع ذلك ، ويرى البعض أن هذا الاتجاه « تضمن بداخله العديد من الآراء التى تتراوح من ليبرالية الى أفكار ماركسية » ،

وأنه فى سبيل تحديث مصر لايجب أن يبقى من التقاليد الا مايتفق وتقدم المجتمع .

وساهمت مجلات هذا التيار ومفكروه فى بلورة اتجاهاته الفكرية تجاه الدين والدولة ، فدافع فرح أنطون ـ مثلا ـ عن أهمية الفصل بين الدين والدولة لان العصر الحديث هو عصر العلم والتكنولوچيا ، وأن المجتمع الحديث يتطلب الاحترام المتبادل بين الديانات المختلفة ، والذى لايمكن تحقيقه بدون الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية . وأكد فرح أنطون على قيمة الحرية باعتبارها القيمة العليا . والحرية كما رآها هى « حرية الفكر التى تضمنت حرية التفكير وحرية الدعوة الى مايصل اليه الانسان من خلال تفكيره ، وحرية الاعتقاد والضمير ودعا فرح أنطون أبناء الديانات الى أن يدع كل منهم الآخرين يمارسون معتقداتهم فى حرية وفى جو من المحبة والتوفيق » .

أما شبلى شميل ، فكان واضحا فى أفكاره العلمانية الى حصر الدائرة التى يتحرك فيها الدين حيث الدين عنده لايمكن اعتباره سببا للتغير الاجتماعى أو الجمود الاجتماعى ، فالكتب المقدسة فى نظره كالانجيل والقرآن ، لاتدعو الى الجمود ، « ولكن رجال الدين من الشيوخ أو القساوسة هم الذين حاربوا التطور » . من ثم طالب « بفصل الدين عن الدولة وحصر دائرة اختصاص ونشاط المؤسسات الدينية فى المسائل المتعلقة بالفرد وضميره ووعيه »

واعتقد سلامة موسى « بأنه يجب التمييز بين مجال العلم ومجال الدين » وركز مثل ـ شبلى شميل ـ على ضرورة الفصل بين الدين ، كمؤسسات ورجال دين ، وبين الدولة ، وذلك كما يقول « لأن الدين يفقد بفضل هؤلاء طابعه التقدمى ويتحول الى عبء ثقيل » ويذكر أن « الدين جاء ليساعدالبشر ويسعدهم ومن ثم فليس من المنطقى أن يصبح حجر عثرة أمام تقدمهم ، ولكن ذلك

كان مايقوم به رجال الدين فى كل مكان من خلال محاولتهم المتكررة لحكم المجتمع باسم الدين » .

ويؤكد سلامة موسى أنه عندما يدعى الدين الحق فى حكم المجتمع والتدخل فى السياسة ، فان هذا يعنى نهاية الجماعة المدنية ، وأنه لافارق بين الاسلام والمسيحية فى هذا الصدد ، فمع أن الاسلام لايعرف مؤسسة مثل الكنيسة فقد تطورت الخلافة من الناحية العملية لتجمع بين السلطتين الزمنية والدينية وادعى كل من البابا والخليفة بشكل مباشر أو غير مباشر أن سلطته مستمدة من الله ، ومن ثم تشابه موقفهما تجاه حرية الفكر والتحرير العقلى .

وانتهى سلامة موسى الى « ضرورة عدم دمج الدين بالسياسة لأن الأول سوف يصبح خادما ومبررا للغايات والأهداف السياسية للدولة » . بل أن المجتمع « لن يستطيع أن يتقدم أو يتطور الا بعد تحديد دور الدين فى الضمير الانسانى ، أن التطور هو الدين الجديد للبشرية » ـ سلامة موسى ـ فى كتاب (حرية الفكر وأبطالها) ص ٢٤ .

أما مصطفى حسنين المنصورى ، ونقولا حداد فقد كانا أقل حدة وأكثر حذرا فى نقدهما للدين ، وإن كان منهاجهما ، هو نفس منهاج سلامة موسى ، وشبلى شميل ، وانطلاق كلاهما من مقولة التفسير المادى للتاريخ ، ورفضا الأفكار المتعلقة بالبعث ، وانعكس ذلك فى قول المنصورى أن معظم الاشتراكيين اعتقدوا فى المادية وأن الدين لم يعد قادرا على تحقيق التضامن اللازم للجسد الاجتماعى ، واصلاحه وأن « الفصل بين الدين والدولة أصبح أمرا ضروريا بحيث تقتصر وظيفة المؤسسات الدينية على الشئون الدينية و حسب » . ومع هذا فقد حاولا التوفيق بين الاشتراكية كمذهب علمانى ، وبين الدين وحيث يقول المنصورى

فى كتابه « تاريخ المذاهب الاشتراكية » -

« هما ليسا متناقضين ويرسى كلاهما الى نصرة الضعيف فأن من يقف على حقائق الدين الاسلامى والمسيحى يجد كثيرا من المبادىء الاشتراكية الحديثة كالزكاة ، التى تعادل ضريبة الدخل . ويقصد بها تسوية الخلاف بين الفقراء والأغنياء » .

٣ ـ التيار التوفيقى

توصلت بعض الدراسات فى تاريخ الفكر السياسى والاجتماعى العربى الحديث الى أن هذا الفكر عبر فى جوهره عن توفيقية فريدة فى نوعها حيث حاول أن يمزج بين القديم والجديد . وبين الغرب والشرق بهدف الحفاظ على التوازن ، كما حاول أن يحافظ على طرفى المعادلة : الماضى والحاضر ، التراث والواقع ، الأصالة والحداثة ، حتى أصبحت هذه الروح ، روح التوفيق « نافذة الى صميم التكوينات التاريخية والحضارية وانعكاساتها العقلية فى المرحلة الحديثة فى التاريخ العربى » .

ويعكس هذا التيار التوفيقى فى مصر ، فى الفترة محل الدراسة نفسه فى كتابات وادبيات د . محمد حسين هيكل وقاسم أمين ، وأحمد امين وعباس محمود العقاد ، وأحمد لطفى السيد . وجميعهم يعكسون بما قدموا من أفكار توفيقية ، طبيعة المرحلة التى يعيشون فيها ، مرحلة الصراع بين النموذجين العربى ـ الاسلامى ، والغربى ، وبالنسبة لهؤلاء كان الاسلام يشكل التراث الثقافى الوطنى للشعب كما أعتبروه مصدرا للقيم الاجتماعية وعنصرا أساسيا فى دعم الرابطة بين المواطنين ولكن لايمكن اعتباره بمفرده مع ذلك مصدرا لمبادىء التشريع والسياسة فى المجتمع .

لقد كان ممثلو هذا الاتجاه على وعى بالأزمة التى بداخلهم وتلك

الازدواجية التى يعيشونها (الانتماء الى عالمين مختلفين) ، العالم القديم والثقافة الاسلامية الموروثة ، والعالم الجديد ، وماصنعته الحضارة الغربية الوافدة ، ومن ثم كانت أسهاماتهم أساسا فى ميدان التوفيق بين القديم والجديد ، بين العقل والايمان ، بين الغرب والشرق ، بين الحداثة والأصالة . مما دفع البعض الى القول « بأنهم عبروا عن الطبيعة الانتقالية للمجتمع ، وأصبحوا على غرار وجه الآله جانوس ، فقد جمعوا بين الثقافة العربية والثقافة الغربية ومن ثم جاء فكرهم فى بعض الاحيان غامضا » د . هلال ـ مصدر سابق . ص ٤٣ .

ويتبدى هذا الغموض الفكرى فى مقولات أحمد لطفى السيد ، عن التعصب الدينى وعن الجامعة الاسلامية . وكذلك فى مقولات قاسم أمين عن المرأة ورؤيته لعملية تحريرها ، وهى المقولات التى أدت الى أن يصبح « الدافع التحديثى لدى هذا التيار ، أقوى من الدافع الدينى » كما يقول البرت حورانى فى كتابه « الفكر العربى فى العصر الليبرالى » .

وتم التركيز لديهم على الشخصية المصرية وكيفية تطويرها من خلال احتذاء النموذج الغربى ، مع الحفاظ فى نفس الوقت على أصول الثقافة الاسلامية ، وكأنهم بهذا يخلقون توفيقية فكرية ، كان من الصعب استمرارها ، فلقد وجد الاصلاحيون أنفسهم مترددين بين دعوات المحافظين من رجال الدين والنزعة الى التجديد ، وخلاصة فكرهم أنهم أرادوا تجديد التقاليد الاسلامية دونما تجاهل مدنية الغرب ، حيث « نأخذ عن الغرب تقدمه العلمى والصناعى والتكنولوچى . أما الجانب الاخلاقى والثقافى فان الحضارة الغربية متخلفة فيه بالمقارنة بالقيم الانسانية العريقة فى الشرق الاسلامى » .

أن التيار التوفيقى بهذا التحديد يقدم نفسه كرد فعل على

صعود التيارين السابقين · تيار التجديد الدينى للامام محمد عبده ، وتيار التغريب والعلمانية لشبل شميل وسلامة موسى وغيرهم . وهو فى اطار هذه الوضعية شابه قدر من غموض وتناقض وثنائية هى فى النهاية « تعبير عن احدى مراحل تطور المجتمع المصرى » .

وهكذا تتطور الاشكالية لتدخل الى حيث مرحلة أخرى هامة ، تتخذ فيها أبعادا وأشكالا مختلفة ، وهى مرحلة مابين الثورتين : ثورة عام ١٩١٩ ، وثورة عام ١٩٥٢ .

العلاقة بين الدين والدولة
بين الثورتين : ١٩١٩ ، ١٩٥٢

تعد الفترة (١٩١٩ ـ ١٩٥٢) ، من أخصب فترات التاريخ المصرى الحديث على المستويين الفكرى والسياسى ، فعلى المستوى الفكرى شهدت مصر تحولات فكرية هامة أتت كنتيجة لصراع الأفكار والتيارات الثقافية فى الفترة التالية للحرب العالمية الأولى ، وكنتيجة لما خلفته هذه الحرب من آثار على بنية الفكر والثقافة ، ترتب عليها اعادة ومراجعة عميقة للذات ، أما على المستوى السياسى ، فلقد شهد عالم مابعد الحرب العالمية الأولى فى مصر انطلاقة ثورة عام ١٩١٩ ، وهى الثورة التى تخلق من رحمها حزب الوفد والذى ظل طيلة أكثر من ثلاثين عاما هو حزب الأمة ومصدر الشعبية الأول .

ومن حول الوفد تعددت الأحزاب والتيارات والحركات السياسية التى ملأت الساحة المصرية على امتداد الفترة وحتى عام ١٩٥٢ ، وتفاعلت جميعها مع المسألة الوطنية والمسألة الاجتماعية ، وأنبتت أشكالا مختلفة من المواقف والاتجاهات تجاه قضايا الوطن السياسية والاجتماعية والحضارية ، وكانت اشكالية الدين والدولة من أهم الاشكاليات التى أثيرت على نطاق واسع وعميق ، وربما لم

تحظ قضية بهذا الاهتمام مثلما حظيت هذه القضية ، وخاصة وأن أثارتها قد تمت فى سياق قضيتى الاستقلال والديمقراطية ، وقد يعود حضور هذه الاشكالية خلال الفترة موضع البحث الى كونها ارتبطت فى اثارتها ببعض القوى السياسية الهامة كالاخوان والقصر وأحيانا الوفد ، وبمفكرين أثروا فى بنية الفكر السياسى والاجتماعى المصرى المعاصر مثل على عبد الرازق وطه حسين والعقاد ، ومحمد حسين هيكل . لكل هذا فسوف نتناول فى هذا المبحث أربعة قضايا :

أولا : دستور عام ١٩٢٣ وملامح اشكالية الدين والدولة فيه .
ثانيا : ملابسات قضية الخلافة والموقف العام منها .
ثالثا : الضجة حول كتاب على عبد الرازق .
رابعا : الاخوان المسلمين وقضية الحكومة الاسلامية .

أولا : دستور عام ١٩٢٣ وملامح اشكالية الدين والدولة :

فور اعلان استقلال مصر بعد تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ والمشروط بالتحفظات الأربعة المعروفة التى كان أبرزها حماية مصالح الأجانب وحماية الأقليات ، صدر قانون وراثة العرش واشترط فيمن يكون وصيا على العرش اذا كان الملك قاصرا أو غير رشيد أن يكون مصريا ومسلماً ، وبعد مناقشات عديدة صدر دستور ١٩٢٣ متضمنا نصا بأن دين الدولة هو الاسلام ، ولقد تمثلت المناقشات الخاصة بقضية الدين والدولة بمناقشات سبقت صدور الدستور وأخرى تلت هذا الصدور :(★)

(★) يفصل طارق البشرى هذه المناقشات فى كتابه الموسوعى : المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية ـ القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتا ١٩٨٠ ص ١٧٥ ـ ٢٠٢

١ ـ أما بالنسبة للمناقشات التي سبقته فنجدها قد تبدت في مناقشات اللجنة الفرعية المسئولة عن تشكيل الدستور حول مسألة إعتبار المحاكم الشرعية جهة الاختصاص العادي في قضاء الاحوال الشخصية . وكان اتجاه اللجنة في هذا الأمر هو السعي لتوحيد جهات القضاء بقدر الامكان في مسائل الأحوال الشخصية والبدء بمسائل الرشد والحجر والقوامة وادارة أموال ناقصي الأهلية ، مع نوع من التهيب تجاه مايمكن أن يكون تعميم اختصاص المحاكم الشرعية من المساس ببعض الطوائف ، وذلك على مايظهر من أقوال عبد العزيز فهمي وعلي ماهر خاصة ، واستصوبت اللجنة رأى عبد الحميد بدوى انه لامجال للحسم في هذا الأمر بالدستور ، لأفضلية ترك الأمر مرنا يعالج في المستقبل بالقانون ، « سيرا الى انشاء نظام مستقل عن الدين دون أن يكون ثمة نص دستورى يعوق هذه المرونة »

وفي الجلسة الرابعة والعشرين من اجتماعات اللجنة العامة بتاريخ ٢٥ أغسطس ١٩٢٢ عادت مناقشة مسألة التوحيد القضائي في بعض مسائل الأحوال الشخصية الخاصة بالأهلية وادارة الأموال ، وأيد التوحيد عبد العزيز فهمي ، وتوفيق دوس وقليني فهمي ، وعارضه يوسف باشا والانبا يؤنس فتقرر نهائيا عدم ذكر شيء عنه بالدستور ، ومعنى هذا أنه بقي لجهات القضاء الديني والطائفي اختصاصها في هذا الشأن رغم الشعور أنه من مصلحة التطور بالمجتمع أن يضيق هذا الاختصاص ثم ينتهي وفضل المؤتمرون أن يترك الأمر للمستقبل .

كما أثيرت مسألة تمثيل الاقليات بوضع متميز في الدستور تمشيا مع الوضع الذى أوجده تصريح ٢٨ فبراير بالنسبة لهم ، ولكن ثار خلاف حول هذه القضية ، كان له جانبان : أولهما جانب المسألة الوطنية أى تأثير هذا التمثيل على قضية الاستقلال ،

وثانيهما الذى يبدو من خلال مناقشات توفيق دوس وعبد الحميد بدوى وهو جانب المسألة العلمانية ، أى تأثير هذا التمثيل فى التطور المدنى للمجتمع .

ولقد أثيرت على مستوى آخر عندما انتقلت من لجنة الدستور الى منابر الرأى العام أحزابا وصحافة ، ولكنها انتهت بالرفض العام لها من قبل أغلب المصريين وبخاصة الأقباط ، ثم جاءت اللجنة العامة للدستور ورفضتها بالأغلبية فى أغسطس ١٩٢٢ . ومن أهم المناقشات التى صاحبت وضع الدستور مااقترحه الفريق العلمانى داخل لجنة وضع الدستور بأن يتضمن نصا مؤداه « ليس لوطنى مصرى أن يحتج بأحكام دينية للتخلص من أداء الواجبات المفروضة عليه كوطنى أو جندى » . وانبرى الشيخ محمد شاكر يدحض هذا الاتجاه وقدم الى لجنة الدستور ـ التى كان عضوا بها ـ تقريرا يعارضه بشدة ونشره بالصحف وقال فيه :

« ان هذا الاتجاه يعنى أن المسلم لايحق له الاحتجاج بأحكام الاسلام ، اذا تعارضت مع الواجبات المفروضة عليه كجندى وكمواطن ، وان معنى هذا النص أنه اذا عقدت محالفة عسكرية بين مصر وبريطانيا ـ وهو مايتوقع أن تفسر عنه المفاوضات ـ لاتزال تحارب الدولة العلية صاحبة الخلافة العظمى فقد يكون من مقتضى ذلك أن يقاتل الجندى المصرى المسلم خليفة المسلمين » .

ولقد اقترح الشيخ محمد شاكر استبدال هذا النص باخر مؤداه « لايجوز للحكومة أن تفرض على الأمة المصرية واجبات وطنية أو جندية تتعارض مع أحكام الدين الاسلامى الذى هو الدين الرسمى للحكومة المصرية » .

٢ ـ أما المناقشات التى أعقبت صدور الدستور فلقد لخصتها صحيفة الوطن فى موقفها من النص الهام الذى ورد بالدستور حول

أن دين الدولة هو الاسلام وقالت « أن هذا عامل قوى من عوامل التفريق كنا فى غنى عنه ، لأنه يفتح أمام المصريين أبواب الأخذ والردمما يؤدى الى التفرقة المرة التى يخشون وقوعها ألا يعلمون أن البلاد وان تكن أكثريتها اسلامية الا أن فيها العدد الوافر الذى لايستهان به لايدينون بالاسلام » .

وذكرت الصحيفة أن هذا النص يبتعد بالدستور عن الأنظمة الحديثة التى تفصل بين الدين والسياسة ، كما يثير مسألة هامة وهى أنه اذا كان ثمة سلطة تشريعية أوجد الدستور لها مصدراً هو الملك والوزارة وسلطة قضائية مصدرها هو القضاء ، فان النص على دين للدولة يوجب ايجاد مصدر له ، ويوجب الاعتراف بالسلطة الدينية ، ومصدر السلطة الدينية المعروف فى الاسلام هو الخلافة ، وهو مصدر ـ فى رأى الصحيفة ـ « يخرج عن دائرة السلطات التى يجب النص عليها فى الدستور » .

ولقد عقب الشيخ محمد شاكر قائلا : « أن هذه الانتقادات تشجع الملحدين على اعلان الحادهم وينبغى الابتعاد عن فكرة اطلاق حرية الاعتقاد الدينى وقصر ممارسة الحرية على الأديان والملل المعترف بها » .

هذا عن الاتجاه العام للمناقشات التى سبقت وأعقبت صدور دستور ١٩٢٣ والذى يعد أحد المظاهر الفكرية والسياسية الهامة لقضية العلاقة بين الدين والدولة .

ثانيا : ملابسات قضية الخلافة والموقف العام منها :

فى ٣ مارس ١٩٢٤ قام مصطفى كمال أتاتورك باعلان عن الغاء الخلافة الاسلامية وعزل الخليفة محمد وحيد الدين ثم نفيه وأسرته وولى العهد عبد الحميد الى خارج البلاد واتخاذ أنقرة مركزا

للحركة وعاصمة للدولة الجديدة التى أسميت بتركيا . اثر هذا التطور حدثت ردود أفعال واسعة على امتداد العالم الاسلامى . وبالنسبة لمصر فقد كانت تعيش فى تلك الاثناء تطورات سياسية هامة ، اذ صدر دستور جديد هو دستور ١٩٢٣ والذى أتى بحزب الوفد الى الحكم وتقلصت سلطات الملك نتيجة للمتغيرات الجديدة وبدا للجميع أن عهدا جديدا يتسم بالديمقراطية وبالدستورية قد بزغ . فى هذه الأثناء تواترت الأنباء من تركيا لتعلن نبأ الغاء الخلافة الاسلامية ، وتراوحت ردود الأفعال ، بين الاستنكار الكامل لما حدث أو التأييد الكامل له . وبدت أهم هذه المواقف على الاطلاق فى موقف الوفد ، ورجال الأزهر ، والأحزاب المؤيدة للملك ، وحزب الأحرار ، ومن استعراض مواقف هذه القوى وغيرها يتبين الآتى : •

أ ـ موقف حزب الوفد : كان لحزب الوفد موقف عاطفى فى بداية الاعلان عن الغاء الخلافة ، حين استنكرها على المستوى الدينى ، ولكن هذا الموقف العاطفى سرعان ماتعقلن من خلال حسابات دقيقة لزعامات الوفد آنذاك ورؤيتهم لحقيقة أهداف الملك والمقربين له وأطماعهم فى الخلافة ، وعليه فقد تطور موقف حزب الوفد من مسألة الخلافة ، حيث أيد فى البداية فكرة نقل الخلافة الى مصر ، ولكن جاء هذا التأييد عن طريق كتابه وصحفه ، ولم يأت عن طريق زعاماته يومئذ . ولقد أيد نشاط الهيئة العلمية الدينية الاسلامية الكبرى ، وهى هيئة تشكلت من رجال الدين والأزهر ومنهم أبو الفضل الجيزاوى ومصطفى المراغى ، وعبد الرحمن قراعة ومحمد على الببلاوى وعبد الحميد البكرى شيخ مشايخ الطرق الصوفية ، ومحمد شاكر ورشيد رضا وحسين والى ويوسف نصر الدجوى وغيرهم ، وهى اللجنة التى سيرد ذكر نشاطها والتى دعت الى مؤتمر اسلامى عام لمناقشة مسألة الخلافة ونقلها الى

مصر ، وحددت له شهر مارس ١٩٢٥ ، وأصدرت مجلة باسم هذا المؤتمر .

لقد أيد الوفد نشاط الهيئة في البداية ولكن سرعان ماشعر بأن دعوتها تتخذ أبعادا خطيرة وتستهدف ضرب الوفد ، من أجل مصلحة الملك الذي وجد في الوفد وفي سعد زغلول حائلا دون تحقيق مطامحه . فلقد اتجهت دعوة الهيئة الى تكوين لجان ، والاتصال بكل الهيئات الرسمية لتكريس اتجاه نقل الخلافة الى مصر واتضح أمام الوفد أن الداعين للمؤتمر الاسلامي للخلافة على علاقة بالسراى ازاء هذا تبدى لوزارة الوفد أن مسألة الدعوة للخلافة ليست مجرد هيئة رسمية لها هدفها المحدود ، وليست مجرد مؤتمر يرجى انعقاده ولكنها أصبحت تنظيما سياسيا يرعاه السراى من خلال حسن نشأت باشا وكيل الأوقاف وقتها والمحرك الفعلى لنشاط الهيئة ويهدف الى ضرب حزب الوفد ، والخطورة فيه أنه كان ذا واجهة دينية ، واستغل سعد زغلول رفض الملك فى البداية وعدم تلهفه على نقل الخلافة الى مصر وسأله عن أمر هذه اللجان التى تنتشر فى البلاد باسمه فأنكر أمرها وادعى أنه لم يغير رأيه الأول فما كان من سعد زغلول الا أن أصدر أمرا الى وزير الداخلية لموظفى الأقاليم ينهاهم فيه عن الاتصال بتلك اللجان .

واستكمالا لدور الوفد أخرج المظاهرات التى تندد بدور حسن نشأت باشا فى مسألة الخلافة ، فأحدثت فعلها فى التأثير على الملك وجعلته يعدل عن استصدار أوامر مستقلة بعيدة عن سلطة الوفد تجاه هذه القضية ، وهكذا أيد الوفد القضية فى بدايتها عندما ولدت بعيدة عن أمور السياسة ، وانحصرت فى نطاق الرمز الدينى من خلال الهيئة الدينية العليا ، ولكنه اضطر الى رفضها عندما تحولت الى وسيلة لتقليص الدور الشعبى والسياسى الذى يقوم به الوفد فى أطار صراعه ضد الملك والانجليز .

ب ـ موقف رجال الدين : من الملاحظ على الحركة الدينية فى مصر منذ مطلع القرن التاسع عشر عدم اتفاقها على موقف واحد ازاء القضايا السياسية والاجتماعية المختلفة ، فلقد تعددت النظرة ، وتفرعت المناهج واختلفت المواقف ، وهذا ماحدث أيضا ابان طرح قضية الخلافة ، فلقد انقسم العلماء ، ورجال الدين الى فريقين ، فريق : تتصدره الهيئة العلمية الدينية الاسلامية الكبرى ، وعلى الرغم من أنها ضمت بين أعضائها عددا من رجال الأزهر ، فانه لم يطبق بشأنهم أحكام القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١ الصادر عن مجلس الأزهر الأعلى والتى تصل بالنسبة للطلاب الى درجة الفصل ، وبالنسبة للعلماء والمدرسين الى الاحالة الى مجلس التأديب « فى حالة اشتراكهم فى عمل سياسى أوله اتصال بالسياسة أو بالصحافة » وقامت هذه الهيئة بدور المؤيد لتقلد ملك مصر خلافة المسلمين ، ودعت الى مؤتمر اسلامى يعقد بمصر فى مارس ١٩٢٥ ، والثابت أن المؤتمر قد انعقد بالفعل فى ١٣ مايو ١٩٢٦ برياسة شيخ الأزهر وحضره ٣٥ مندوبا ولكنه لم يحقق أهدافه .

وفريق ثان مثله من داخل الأزهر ذاته حوالى أربعين من رجال الدين حيث وقعوا عريضة ذكروا فيها : « أن مصر لاتصلح فى الوقت الحاضر دار للخلافة ، وهى لاتزال محتلة بدولة أجنبية ، والحكم فيها لايزال بأيدى غير أبنائها ، وحكومتها أباحت المحرمات من خمر وبغاء وميسر قانونا » .

وسار فى نفس الاتجاه دعوة شيخ الطريقة العزائمية ـ وهى طريقة صوفية ـ الشيخ محمد ماضى أبو العزائم الرافضة للخلافة فى مصر وكانت وجهة نظره أن مصر لاتصلح للخلافة لقيام الاحتلال والنفوذ الأجنبى بها وأنه يجب العمل على ابقاء الخلافة فى تركيا وتقويتها ، فاذا لم يمكن ابقاؤها هناك وجب انتخاب خليفة

هي دولة اسلامية لاتخضع للاحتلال ولا للنفوذ الأجنبي ، وأنه يجب ابعاد الملك فؤاد عن هذا الأمر واعتبار عبد المجيد خليفة حتى يختار غيره

ولقد اثرت هذه الدعوة ايما تأثير ، وخاصة عندما انضم اليها الأمير عمر طوسون ودعى الى مؤتمر في ٢٠ مارس عام ١٩٢٤ في منزل أبي العزائم ، أسفر عن انتخاب لجنة تنفيذية تدعو الى مؤتمر اسلامي عام انتخب ابو العزائم رئيسا وعلى فهمي نائبا للرئيس ، وهو شقيق مصطفى كامل وأحد أقطاب الحزب الوطني ، والمعروف بتأييده لفكرة الجامعة الاسلامية منذ أيامه الأولى .

أما عن أهداف هذا المؤتمر المصغر فهي « الاعداد والدعوة الى مؤتمر اسلامي عام ، وتكوين اللجان الفرعية في أنحاء البلاد الاسلامية للدعوة للمؤتمر » ، ونشطت جماعة الشيخ محمد ماضي أبو العزائم في تكوين لجانها وجمع التبرعات والاشتراكات ، مما أقلق الوفد ، فهذه الحركة سوف تضعف نفوذه باقامتها لتنظيم ذى مستويات واجتماعات دورية واشتراكات يجمعها من أعضائه فضلا عن التبرعات ، وهي على اتصال بالحزب الوطني وبالأمير عمر طوسون المناوئين للوفد ،و « تعلن أن من مبادئها الطاعة التامة للخليفة وألا يكون الخليفة مصريا مما يوزع ولاء المصريين » ، وهو الأمر الذى يحرص عليه الوفد بل ويستمد منه شرعيته وبقاءه ، ولذا وقف الوفد ضد هذا الاتجاه على الرغم من اتفاق الغايات وهي ابعاد الخلافة عن ملك مصر : الملك فؤاد ، بين الاتجاهين ، وهكذا تجمع رأى أغلبية رجال الدين - غير الرسميين - على رفض مسألة الخلافة لملك مصر .

ج - حزب الاحرار الدستوريين : اتسم موقف هذا الحزب في بدايته بالتأييد الكامل للملك ، كراهة في حزب الوفد ، الى الحد الذى أيدوا فيه وزارة أحمد زيور التى أتت بعد استقالة وزارة

الوفد ، وكان الأحرار الدستوريون قد اشتركوا فى وزارة زيور اذ دخلها فى ١٣ مارس عبد العزيز فهمى رئيس الحزب وزيرا للحقانية ، ومحمد على علوبة وتوفيق دوس من أعضاء الحزب ، واستمر التحالف بين الملك والأحرار فى الوزارة بعد تعطيل الحياة النيابية على أنه لم يمض وقت طويل حتى بدأ الضعف ينخر فى هذا التحالف « بسبب حرص الملك على تركيز السلطة فى يديه وحصاره للأحرارحزبا ووزراء » .

وفى هذا الوقت ظهر كتاب الشيخ على عبد الرازق (الاسلام واصول الحكم) فى ابريل ١٩٢٥ ليكون بمثابة نقطة الفصل فى علاقة الملك بالأحرار اذ أدى الى تصعيد الأزمة التى كانت موجودة أصلا بينهما وطردهم من الوزارة ، وكنتيجة منطقية لوحدة الخطر كان لابد من اتجاه الأحرار للتقارب مع الوفد ، وهو ماكان عندما أعلن عبد العزيز فهمى فى ٣٠ أكتوبر ١٩٢٥ خطأه فى الاشتراك فى الحكم مع أحمد زيور ، ودعا لوجوب التمسك بالدستور ، فكف الوفد عن الهجوم عليهم ، ثم جاء اقتراح أمين الرافعى بعقد البرلمان المحلول فى موعد انعقاده الدستورى فى أواخر نوفمبر لبطلان حله دستوريا ، وجرت التعبئة المشتركة من الوفد والأحرار والحزب الوطنى لهذا الأمر ، وانعقد البرلمان فعلا فى فندق الكونتننتال فى ٢١ نوفمبر ١٩٢٥ « معلنا عدم الثقة فى الحكومة ، فكانت لطمة شديدة وجهت للملك » .

واستمر الائتلاف حتى اضطرت وزارة أحمد زيور للاستقالة مع اجراء الانتخابات فى مايو ١٩٢٦ ، وأنتصر المؤتلفون فى الانتخابات وشكل عدلى يكن الوزارة ورأس سعد زغلول مجلس النواب . وجاء مؤتمر الخلافة الذى انعقد فى ١٣ مايو ١٩٢٦ ، ليحد من طموح الخلافة الذى عنَّ للملك فؤاد ، اذ حضره نحو ٣٥ مندوبا منهم مفتى الموصل وحيفا والقدس ومحام شرعى من عكا

ومفتى بولندا واثنان من جاوه وواحد من الهند ، وواحد من الترنسفال ، وحضره من مصر ستة أعضاء ، أربعة منهم فقط كانوا من بين الاثنين والعشرين عضوا بمجلس النواب ١٩٢٤ ، وجرت جلساته بشكل سرى ولم يحضره من الصحافة الا مندوب صحيفة المقطم الموالية للملك وللانجليز .

وبعد أربع جلسات نوقشت فيها مسألة الخلافة ومدى احتمالات عودتها ثانية بعدما حدث بتركيا واحتدمت الخلافات داخل المؤتمر حول المركز الملائم للخلافة الآن ، وحول استحالة قيام الخلافة بعد نشؤ الحكومات الوطنية ، وانتهى المؤتمر فى الجلسة الرابعة اذ لوحظ عمق وحدة الخلافات بين المجتمعين ، ووفق على انهاء المؤتمر على أن يحدد لانعقاده وقت آخر وقال الشيخ الظواهرى فى تبرير ذلك أن المؤتمر « بتشكيله الحالى الضيق غير قادر على أجراء البيعة » هذا عن مجمل مواقف القوى السياسية فى مصر ابان اثارة موضوع الخلافة الاسلامية بعد اعلان الغائها فى تركيا وهو الموضوع الذى قدم نفسه كمظهر هام من مظاهر أشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى مصر خلال الفترة موضع البحث .

ثالثا : الضجة حول كتابى على عبد الرازق وطه حسين :

دارت فى مصر خلال العشرينات منافشات تتعلق باشكالية الدين والدولة ، بخصوص كتابين أثارا من الجدل القدر الكبير وهما كتاب (الاسلام وأصول الحكم) للشيخ على عبد الرازق ، وكتاب (فى الشعر الجاهلى) لطه حسين ، وتتعرض الدراسة هنا بالتركيز على أهم ماأثير بهذا الشأن .

فبالنسبة لكتاب طه حسين فى (الشعر الجاهلى) فقد أثار ضجة فى حينه ولكنها كانت أقل أثرا من الضجة حول الكتاب الثانى لذا سوف نقصر الحديث هنا على كتاب الشيخ على عبد

الرازق ، وهو الكتاب الذى أكتسب أهميته الفكرية من التوقيت السياسى الذى قدم فيه ، ففى هذا الوقت (ابريل عام ١٩٢٥) كانت مصر ومعها العالم الاسلامى مهمومة بمسألة الخلافة ـ كما سبق أن رأينا ـ وكانت هى القضية الأولى المثارة كما أكتسبها من التصور الجديد الذى قدمه لمسألة الخلافة وخلوصه الى عدم شرعيتها .

ينقسم الكتاب الى ثلاثة أجزاء ، يدور الجزء الأول منها حول الخلافة والاسلام ، والجزء الثانى حول الحكومة والاسلام ، والجزء الثالث حول الخلافة فى التاريخ . ويرى المؤلف أن فكرة الخلافة قد تنزه الكتاب الكريم عن ذكرها أو الاشارة اليها وكذلك أهملتها السنة النبوية ولم ينعقد الاجماع عليها ، أفهل يبقى لهم ـ يقصد الداعين اليها ـ من دليل فى الدين غير الكتاب أو السنة أو الاجماع ويرى أنه آن يكن الفقهاء أرادوا بالامامة والخلافة ذلك الذى يريده علماء السياسة بالحكومة كان صحيحا ما يقولون ، من أن اقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية ، يتوقفان على الخلافة بمعنى الحكومة « فى أى صورة كانت الحكومة ومن أى نوع مطلقة أو مقيدة ، فردية أو جمهورية ، أستبدادية أو دستورية ، ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية ، فلاينتج لهم الدليل أبعد من ذلك » (على عبد الرازق ـ الاسلام وأصول الحكم ـ ص ١٣٥) .

أن ضياع الخلافة فى رأى المؤلف لم يؤثر بشىء على أركان الدين وأوضاع المسلمين ومصالحهم على وجه كان يمكن للخلافة أن تتلافاه لو وجدت .

ويذهب الى التساؤل عما اذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم مؤسس دولة ورئيس حكومة كما كان رسول دعوة دينية وزعيم وحدة دينية أم لا ؟ ويجيب بعد مناقشته لعدة آراء بأن « محمدا » ما كان الا رسول لدعوة دينية خالصة للدين لاتشوبها

حكومة ، وانه لم يؤسس مملكة » وعليه يصبح الاسلام عند الشيخ على عبد الرازق دينا فقط ، وينكر بالتالى مسألة الخلافة ، ويفصل بوضوح بين الدين والدولة ويؤكد :

« انك اذا تأملت وجدت أن كل ماشرعه الاسلام ، وأخذ به النبى المسلمين من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن فى شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسى ولامن أنظمة الدولة المدنية ، وهو بعد اذا جمعته لم يبلغ أن يكون جزءا يسيرا ممايلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين ، أن كل ماجاء به الاسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات ، فانما هو شرع دينى خالص لله تعالى ولمصلحة البشر الدينية لاغير ، وسيان أن يكون منها للبشر مصلحة مدنية أم لا ، فذلك ما لا ينظر الشرع السماوى اليه ولاينظر اليه الرسول » (الاسلام وأصول الحكم ـ ص ١٧٠) .

وينهى على عبد الرازق رأيه الى القول بتنافى العلاقة بين الاسلام والخلافة وأن الاسلام لايعرفها كأساس من أسس الحكم فيقول :

« والحق أن الدين الاسلامى برىء من تلك الخلافة التى يتعارفها المسلمون ، وبرىء من كل ماهيئوا حولها من رغبة ورهبة ، ومن عزة وقوة ، والخلافة ليست فى شيء من الخطط الدينية ، كلا ، ولا القضاء ولاغيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة ، وانما تلك كلها خطط سياسية صرفه لا شأن للدين بها ، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولانهى عنها وانما تركها لنا لنرجع فيها الى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة »

والكتاب بهذا المعنى يؤكد على حقيقة هامة وهى نفى كون الحاكم نائبا عن الرسول ، يقوم مقامه كما أنه ينفى وجوب الحكم الذى ارتبط تاريخيا بفكرة الخلافة ، وهو الحكم الفردى ، ولقد أدت هذه الأفكار الجديدة التى أتى بها الكتاب الى حملة ضخمة من

الهجوم على الشيخ وكتابه ، وخاصة أن الكتاب قد صدر فى الفترة التى أعقبت الغاء الخلافة فى تركيا وتطلع الملك فؤاد اليها .

ولقد أفرزت هذه الحملة ضد الكتاب وصاحبه ومضمونه آثار عدة ، فعلى صاحبه نجدها قد أدت الى خروجه من زمرة العلماء بمقتضى المادة ١٠١ من قانون الأزهر . ومن ناحية المضمون قام الشيخ محمد بخيت بالرد بكتاب عنوانه « حقيقة الاسلام وأصول الحكم » ، كذلك قام الشيخ محمد الخضر حسين ، بوضع مؤلف آخر بعنوان « نقد الاسلام وأصول الحكم » ، ولم يقف رأى العلماء عند هذا الحد بل أرسل شيخ الجامع الأزهر ، محمد أبو الفضل الجيزاوى برقية الى مقام الملك فؤاد يشكره على « أن حفظ الدين فى عهد جلالة مولانا من عبث العابثين والحاد الملحدين وحفظت كرامة العلم والعلماء .

ولكن الشيخ على عبد الرازق لم يقف ساكنا تجاه هذه العاصفة فكتب فى جريدة السياسة مدافعا عن موقفه الفكرى ووقف حزب الأحرار الدستوريين مع الشيخ فى معركته هذه وخاصة بعد طرد الملك لهم من الوزارة . كما وقف معه حزب الوفد من خلال بعض كتابه أمثال : عزيز ميرهم ، وحسين عامر المحامى ، ومحمد كامل الحمامصى ، بعد ماتحولت القضية الى قضية تتعلق بحرية الفكر ، وماأشيع عن نية محاكمة الشيخ على كتابه ، وكانت النتيجة العملية لكل هذا ، هو إسترداد الشيخ لكافة حقوقه الوظيفية والأدبية التى أهدرت .

رابعا : الاخوان المسلمون وقضية الحكومة الاسلامية :

يتحدد تفكير جركة الاخوان المسلمين بخصوص موقفهم من اشكالية العلاقة بين الدين والدولة حول العناصر التالية :

١ ـ **شمولية الاسلام** : حيث يؤكد حسن البنا مؤسس الحركة على

أن الذين يظنون أن تعاليم الاسلام تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحى ، مخطئون فى ذلـك ، فالاسلام ـ كما يقول ـ « عبادة وقيادة ، ودين ودولة ، وروحانية وعمل وصلاة وجهاد ، وطاعة وحكم ، ومصحف وسيف ، لاينفك واحد من هذين عن الآخر » (حسن البنا ـ مذكرات الدعوة والداعية ـ ص ١٤٥).

وبحكم نشأة هذه الحركة فى حقبة تعاظم فيها خطر حركة التغريب فلقد كان رفض الاخوان التمييز بين الدين والدولة ، فكانوا أقرب الى دعاة السلطة الدينية ، على الرغم من قولهم بنيابة الحاكم عن الأمة ، وكأنهم فى النهاية يجردون الأمة من السلطات السياسية والتشريعية ويتحدثون عن قانون الهى جاهز ، ومن ثم انحازوا لمفهوم الخلافة ودعوا اليه .

٢ ـ **الارتباط بفكرة الخلافة** : أوضح حسن البنا هذا الارتباط حين ذكر أن :

« الاخوان يعتقدون أن الخلافة رمز الوحدة الاسلامية ، ومظهر الارتباط بين أمم الاسلام ، وأنها شعيرة اسلامية يجب على المسلمين التفكير فى أمرها والاهتمام بها . والأحاديث التى وردت فى وجوب نصب الامام وبيان أحكام الامامة ، وتفصيل مايتعلق بها لاتدع مجالا للشك فى أن من واجب المسلمين أن يهتموا بالتفكير فى أمر خلافتهم ، والاخوان المسلمون لهذا يجعلون من فكرة الخلافة والعمل لاعادتها فى رأس منهاجهم .

٣ ـ **الرأى فى دستور الدولة (دستور ١٩٢٣)** : يرى حسن البنا أنه رغم عدم تعارض دستور ١٩٢٣ أو النظام النيابى المصرى فى قواعدهما الأساسية مع ما وضعه الاسلام فى نظام الحكم الا أن هناك قصورا فى عبارات الدستور وسوءا فى التطبيق وتقصيرا فى حماية القواعد الأساسية التى جاء بها الاسلام وقام

عليها الدستور أدت « الى ما نشكو منه من فساد ، وماوقعنا فيه من اضطراب فى كل الحياة النيابية »

ويؤكد حسن البنا على غموض دستور ١٩٢٣ ، الذى وقف بنا فى منتصف الطريق نصا وتطبيقا ، وجاء غامضا مقتضبا غير واضح ولامفصل ، واستشهد بما أورده د . ابراهيم مدكور ومريت غالى من نقد له فى مذكرتهما (نظام جديد) على غموض الدستور .

٤ ـ **الدعوة بالرجوع بالاسلام الى تعاليمه الأولى** : خاصة بعد أن إلتبس على الناس الدين الصحيح بما نسب اليه ظلما وجهلا . وعندما يحدد حسن البنا المقصود بكلمة الاخوان المسلمين يقول انها « دعوة سلفية لانهم يدعون الى العودة بالاسلام الى معينه الصافى من كتاب الله وسنة رسوله ، وهى طريقة سنية ، وحقيقة صوفية ، وهيئة سياسية ، وجماعة رياضية ، ورابطة علمية ثقافية وشركة اقتصادية ، وفكرة اجتماعية »

وكأن دعوة الاخوان بهذا المعنى هى تركيبة مفاهيمية ، تعمد مؤلفها أن يركبها بهذا الشكل لتتواءم والطبيعة الجماهيرية للحركة وهو ما كان بالفعل ، ولعل فى هذه التركيبة مايفسر اتساع حجم الحركة جماهيريا .

٥ ـ **الحكومة الاسلامية** : يعد هذا العنصر من أهم مكونات أيديولوچية الاخوان المسلمين ، وفيه يتضح رؤية حركة الاخوان المسلمين قبل ١٩٥٢ ، لاشكالية العلاقة بين الدين والدولة ، وفى هذا المعنى يقول حسن البنا « أن الاسلام الحنيف يفترض الحكومة قاعدة من قواعد النظام الاجتماعى الذى جاء به الناس فهو لايقر الفوضى ولايدع الجماعة المسلمة بغير أمام »

واذا كانت الحكومة الاسلامية هى المطلب الأساسى لدى الاخوان فقد كان ذلك يقتضى منهم موقفا واضحا من دستور

١٩٢٣ ومؤسساته ومن الأحزاب القائمة . وبالنسبه للدستور أعلن الاخوان أن « القرآن دستورنا فى مواجهة دستور ١٩٢٣ وغيره من القوانين الوضعية » ، بل واعلن حسن البنا أن « دستور ١٩٢٣ غامض غير واضح ولا مفصل » ، على الرغم من اشارته الى اقتناعه بنظام الحكم الدستورى والنيابى عموما على « أن يتفق مع الاسلام » وبالنسبة للأحزاب فهى فى رأيه :

« سيئة هذا الوطن الكبرى ، وهى أساس الفساد الاجتماعى الذى نصطلى بناره الآن وهى ليست أحزابا حقيقية بالمعنى الذى تعرف به الأحزاب فى أى بلد من بلاد الدنيا ، فهى ليست أكثر من سلسلة من انشقاقات أحدثتها خلافات شخصية بين نفر من أبناء هذه الأمة »

هكذا يدور أدب الاخوان السياسى تجاه مسألة الأحزاب وهم يرون أنه اذا كان الأمر كذلك « فلا ندرى ماالذى يفرض على هذا الشعب الطيب المجاهد المناضل الكريم هذه الشيع والطوائف من الناس التى تسمى نفسها الأحزاب السياسية »

وبعد نقد فكرة الأحزاب يدعو الاخوان الى بديل أساسى وهو أن أمة وادى النيل أحوج ماتكون الى أكمل معانى الوحدة لتتجمع قواها ، أى أن فكرة الغاء الأحزاب واستبدالها بحزب واحد هى أحد مكونات مفهوم الاخوان المسلمين بخصوص الأحزاب .

أما بالنسبة لدعائم نظام الحكم الاسلامى كما يراها الاخوان فحددها حسن البنا فى ثلاث :

مسئولية الحاكم « فالحاكم مسئول بين يدى الله وبين الناس وهو أجير لهم وعامل لديهم » وحدة الأمة « والأمة الاسلامية واحدة ، لأن الاخوة التى جمع الاسلام عليها القلوب أصل من أصول الايمان لايتم بها ولايتحقق الا بوجودها » ولايمنع من وجهة نظرهم حرية الرأى وبذل النصح من الصغير الى الكبير ومن الكبير الى

الصغير ، وذلك « هو المعبر عنه فى عرف الاسلام ببذل النصيحة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر »

احترام ارادة الأمة ، حيث يرى الاخوان فى كلمات قائدهم أنه من « حق الأمة الاسلامية أن تراقب الحاكم أدق مراقبة ، وأن تشير عليه بما ترى فيه الخير ، وعليه أن يشاورها وأن يحترم ارادتها وأن يأخذ بالصالح من آرائها »

وربما تكون رؤية الاخوان المسلمين للدولة الدينية أهم الجوانب التى تبرز موقفهم تجاه اشكالية العلاقة بين الدين والدولة ، ولقد دار أدب الاخوان فى هذا الصدد حول مسألتين :
أولاهما : أنه ليست هناك طبقة دينية فى الاسلام ولذا فلم يكن هناك خوف من الحكم الدينى كما كان معروفا فى أوربا المسيحية ، بل لقد ذهب حسن البنا الى أن رجال العقيدة مختلفون حول العقيدة نفسها وذلك لأنه وكما يذهب عبد القادر عودة فى كتابه : الاسلام وأوضاعنا القانونية :ـ

« قيام الدولة على أساس دينى لايقتضى أن يكون لرجال الدين أى سلطان خاص ، ولايقتضى حمل الناس على عقيدة معينة وأفضل مثل لذلك هو الاسلام ، فالاسلام يوجب أن تقوم الدولة على أساس الدين الاسلامى ، ويوجب أن يكون الحكم والسياسة والادارةوالتشريع وكل ماله أثر فى حياة الأمة مستمدا من الدين الاسلامى وقائما عليه وبالرغم من ذلك ، فان الاسلام ـ فى الوقت نفسه ـ لايعطى علماء الاسلام وفقهاءه أى سلطان »

وثانيتهما : وتتعلق بالمقصود بكلمة اسلام لدى الاخوان المسلمين فهى ليست مرادفا للدين ، فهى تشمل فى معناها الاجمالى « الدين والاقتصاد والمجتمع والسياسة .. .. الخ وبمعنى أدق فان الدولة ليست مناقضة للدين ، وانما كل منها يعبر عن الاسلام » ويوضحها حسن البنا أكثر حين يقول أن « الاخوان ليسوا جماعة دينية

.. - ى الغربى لهذه الكلمة . فهي لاتعنى مالقيصر لقيصر ومالله لله فان قيصر وماعليه لله وحده »

ويرى الاخوان انه لاوجه للقياس بالدولة الاوربية ، فالدين الاسلامى أتى بشريعة كاملة وأوجب تطبيقها ، وهو يجعل الحكومة جزءا من الدين ، ويرى الاخوان أن فكرة فصل الدين عن الدولة فى البلاد الاسلامية أدت الى الزام المسلمين بقوانين خارجة على أحكام الاسلام وان كان لها مايبررها فى دولها ، ويرى سيد قطب أن جوهر الفارق فى مسألة الدولة بين الاسلام والمسيحية يعود الى أمرين : أن المسيحية قد ظهرت فى وقت كان فيه القانون الرومانى والعادات قد تأسست فى نفوس الناس وهذا اختلاف فى الاصل هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يعود الى وجود اختلاف فى القصد أو الغاية اذ أن المسيح أتى أساسا ليزرع الحب وينادى بالتسامح أى لينظم علاقة الانسان بالله ، لذا اقتصر على الناحية الروحية أما العلاقات بين البشر أنفسهم وبين الناس والدولة فقد تركت للقانون الوضعى . أما الاسلام فكان على العكس من ذلك ، وقام بتوحيد الحياة الدينية والدنيوية ، ولو افترضنا ذلك الفصل لكان معنى ذلك انكارا لمعناه الأساسى ولوجوده « سيد قطب ـ العدالة الاجتماعية فى الاسلام ، ص ص ٢ ـ ٨ »

خامسا : مدخل الى ثورة يوليو :

مع اقتراب يوم ٢٣ يوليو كانت القاهرة ومصر تحترق ، ليس فقط بالمعنى المتعارف عليه فى يناير ١٩٥٢ ، ولكن ، من حيث تردى الوضع السياسى والاجتماعى ، فلقد أوصل الملك والمؤسسات السياسية المساندة له ، بالاضافة الى الانجليز ، مصر الى حالة من التردى شديدة القسوة ، تكشف عن هذا بوضوح كتابات أعضاء مجلس قيادة الثورة ، وغيرها من كتابات مؤرخى هذه الفترة

للحركة السياسية والوطنية المصرية .

وبدون دخول فى التفاصيل لاحداث الثورة يثار بشأن موضوع الدراسة عدة ملاحظات قد تلقى ضوءا على موقف الثورة :

الملاحظة الأولى : بشأن تنظيم الضباط الأحرار الذى نشأ بعيدا عن الأحزاب السياسية ، باستثناء بعض الاتصالات الفرعية والفردية - وفى أحضان الجيش الذى لم يكن للوفد تأثير واضح عليه ، حتى فى فترات حكمه القليلة المتباعدة ، ومن ثم بقى الجيش يحمل فى تكوينه العضوى أثرا للتفرقة بين المسلمين والأقباط وخاصة فى الرتب العليا . فجاء تنظيم الضباط الأحرار على شاكلة المؤسسة التى انبثق منها ، ولم ينجح التنظيم فى اقامة هيكل تنظيمى جامع كما كان الشأن فى حزب الوفد . ويؤكد هذه الحقيقة أنه لم يكن موجودا بين الضباط الأحرار سوى ضابط واحد قبطى ويرجع ذلك الى أن نسبة الضباط الأقباط داخل الجيش كانت محدودة ولم يكن بالجيش من الرتب العالية فى عام ١٩٥١ سوى ضابط قبطى واحد برتبة لواء واثنين برتبة أميرالاى ، من ناحية أخرى كثر بالتنظيم فى بدايته من انتموا الى الاخوان المسلمين ومصر الفتاة .

الملاحظة الثانية : أن موقف الملك قد تميز بتوجه عام لفكرة الخلافة الاسلامية ، وتأكيدا لسلطاته ورغبته فى الاستبداد والانفراد ، وقد أتت ثورة يوليو فطردت الملك فاروق بعد قيامها بثلاثة أيام . ومالبثت أن ألغت النظام الملكى فى ١٨ يونيو ١٩٥٣ .

الملاحظة الثالثة : تتعلق بالمطلب العام للثورة فى أيامها الأولى والذى لم يكن يهدف الى الاستيلاء على الحكم وتسلم السلطة ، بل سعى الى احداث بعض الاصلاحات السياسية والاجتماعية واسقاط فاروق وهذا يفسر فى رأى البعض عدم وجود ايديولوجية سياسية وراءها . الأمر الذى انعكس على علاقة الثورة بالقوى

والتنظيمات السياسية الموجودة ، وعلى رأسها الاخوان المسلمين والوفد . ودخلت علاقة صدام معها ، وهو الأمر الذى أعد التربة السياسية والاجتماعية لاثارة مشكلة الدين والدولة .

خاتمة الفصل :

حاول هذا الفصل أن يتتبع الجذور الفكرية والعملية لنشأة اشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى مصر فى المرحلة السابقة على عام ١٩٥٢ . ولأن الأمور لاتستقيم دونما ارجاع الأشياء الى أصولها لذا كان ضروريا ، العودة الى بدايات الصدام مع الغرب الى الحملة الفرنسية عام ١٧٩٨ وما أعقبها من تطورات فكرية وسياسية هامة ، تخلقت من خلالها أصول هذه الاشكالية ، وأتى نموذج محمد على فى العلمانية ليطرح نفسه كعلامة هامة تكرس أبعاد هذه الاشكالية في مستواها العملى . وكان رفاعة الطهطاوى ، ومدرسته من الذين تفتحت أعينهم على الغرب مع بدايات القرن التاسع عشر ، وكان لكل حقبة تياراتها ، ورجالها ، فكان هناك جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ، وأعقبهما رشيد رضا وقاسم أمين ولطفى السيد ، ومحمد حسين هيكل ، وشبلى شميل ، وسلامة موسى ، وغيرهم ليمثلوا تيارا آخر ، ثم كان هناك طه حسين ، وعلى عبد الرازق ، وحركة الاخوان المسلمين وعبر كل من هؤلاء عن أحد جوانب وتداعيات اشكالية العلاقة بين الدين والدولة ، والتى مالبث أن تسلمتهاثورة يوليو عام ١٩٥٢ لتبدأ مرحلة أخرى من مراحل التاريخ المصرى الحديث وهى المرحلة التى سوف تدرسها الفصول القادمة من الكتاب .

الفصل الثاني

العلاقة بين الدين والدولة
من ١٩٥٢ - ١٩٧٠
مستوى الفكر

مثلت العلاقة بين الدين والدولة خلال الفترة موضع الدراسة (١٩٥٢ - ١٩٧٠) احدى الاشكاليات الهامة على المستويين الفكرى والعملى ، بالنسبة للقيادة السياسية الحاكمة فى مصر ، والتى لعب عبد الناصر كزعيم سياسى الدور الرئيسى فيها ، وسوف يتجه هذا الفصل بالدراسة والتحليل ، لمدركات القيادة السياسية ممثلة في عبد الناصر لطبيعة تلك الاشكالية .

وسوف تستخدم الدراسة أداة تحليل المضمون ، لتحليل مدركات عبد الناصر تجاه الدين وقضاياه المختلفة ، وقد تم استخدام تحليل المضمون كأداة مساعدة رقمية ، ولم يكتف الباحث به ، بل سانده بتغطية كيفية وتحليلية ، فتم استخدام المنهج التاريخى متداخلاً مع الأداة السابقة .

هذا ويتناول الفصل اشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى ادراك عبد الناصر من خلال مبحثين :

الأول : مدخل عام لتحليل مصادر الدين فى فكر عبد الناصر .

الثانى : تقسيم لمحاور الاشكالية فى ادراك عبد الناصر ، ويتضمن الدين كعنصر فى تكوين القومية العربية ، الدين كعنصر فى عملية التعبئة السياسية ، والدين كعنصر فى عملية التغير الاجتماعى ، والدين كعنصر فى عملية المواجهة للصراع الخارجى .

مصادر ودور الدين فى فكر عبد الناصر

يتناول هذا المبحث قضيتين :

أولا مصادر فكر عبد الناصر :

يتجه البحث عن مصادر فكر عبد الناصر الى مناقشة جذور العلاقة التى ربطت عبد الناصر باشكالية البحث ، سواء على المستوى العملى (علاقاته بالاخوان المسلمين ، والوفد ، ومصر الفتاة ، والمؤسسة العسكرية) أو على المستوى الفكرى كقراءاته وثقافته العامة . وعليه سوف تتجه الدراسة بشأن هذه القضية الى تناول علاقات عبد الناصر العملية والفكرية فى المرحلة السابقة على قيام الثورة والتى تتحدد فى علاقة عبد الناصر بالاخوان المسلمين ، وبمصر الفتاة وبالوفد .

وبالنسبة لعلاقته بالاخوان المسلمين ، والتى بدأت عمليا عام ١٩٤٤ بلقاء مع الضابط المتقاعد / محمود لبيب ، وأثرت هذه العلاقة عليه ولكن بشكل غير مباشر ، حيث أخذ منها الانضباط ودقة النظام ، والهيراركية السياسية ، وهى الأمور التى كانت أكثر جاذبية للضباط بوجه عام ، ولعبد الناصر على وجه الخصوص . ولكن لم يصل هذا التأثير لأبعد من هذا ، فلم يأخذ عنهم عبد الناصر فكرة الربط بين الدين والسياسة ، بل كان حريصا على عدم ربط حركته بأى ايديولوچية معينة ، ولكنه فى ذات الوقت لم يعاد أيا من النظريات القائمة مما ساعده على اقامة اتصال بكل التنظيمات فكان منفتحا على الشيوعيين ، وعلى الاخوان المسلمين على السواء .

أما بالنسبة لعلاقته بمصر الفتاة ، فيرى البعض أن نظرة عبد الناصر الى السلطة ، وموقفه وسياساته تجاه البريطانيين أو الغرب

والشرق العربى ، والعالم . كذلك ادراكه للمسألة الوطنية المصرية ، كل هذه الأمور تبدو قريبة الشبه جدا من تصور مصر الفتاة الى الحد الذى يصعب معه اعتبارها مجرد صدفة أو مبالغة فى التقدير .

ولاأحد ينكر هذه الحقيقة الهامة حول تأثر عبد الناصر بفكر مصر الفتاة ، لتصبح أحد روافده الفكرية الهامة ، وقد تعود اليها نظرته الى قضايا الاصلاح وسياسات التمصير ، ولكن تأثير مصر الفتاة الدينى على عبد الناصر لم يكن واضحا بالقدر الكافى ولايمكن اكتشافه الا فى سياق معاداتها للنموذج الغربى ، على وجه العموم ، والذى ظل يمثل هاجسا سياسيا مستمرا عند زعامة مصر الفتاة وتحديدا أحمد حسين وفتحى رضوان ، وهو السياق الوحيد الذى يوضح موقع الدين والدولة عند هذه الزعامة ، وحجم تأثر عبد الناصر بها .

ولعل فى اثارة العلاقة المفقودة بين عبد الناصر وحزب الوفد ، مايثير الانتباه ، فهذه العلاقة لم تكن قائمة بنفس الدرجة التى قامت بين عبد الناصر وجماعات الرفض الأخرى كالاخوان المسلمين والشيوعيين ومصر الفتاة . وهو الأمر الذى قد يفسر مآأشار اليه أحمد حمروش بأنه لم يكن موجودا بين قيادة التنظيم قبطى واحد ، مما يعنى عدم تأثر عبد الناصر بعلمانية الوفد وموقفه تجاه مسألة الوحدة الوطنية ، وعلاقة الدين بالسياسة ، ومن جانب آخر فان تزايد الفساد السياسى والاجتماعى الذى ارتبط ببعض قيادات الوفد أعطى صورة غير طيبة له عند عبد الناصر وزملائه ، ولكن هذا الموقف من قبل عبد الناصر تجاه الوفد ، لم يمنعه عندما تولى السلطة رسميا عام ١٩٥٤ من أن يبدأ طريقه مع العلمانية الاجتماعية ، وان كان بأداء مختلف عن أداء الوفد .

وتأتى تجربة عبد الناصر الشخصية فى التعليم الابتدائى والثانوى واشتراكه فى المظاهرات الصاخبة التى قادتها مصر الفتاة عام ١٩٣٦ ثم دخوله الكلية الحربية وتأثره بالنموذج العسكرى فى التنظيم والتفكير ، تأتى هذه التجارب لتمثل رافدا رابعا وأخيرا فى روافد الفكر الدينى لعبد الناصر ، والتى تؤكد جميعها على نقطة هامة وهى أن عبد الناصر كان لايميل الى العلمانية بمعناها الغربى فى علاقة الدين بالدولة .

ثانيا موقع الدين فى فكر عبد الناصر :

بعد نجاح الثورة عام ١٩٥٢ استمر الصراع على السلطة ، ومن حولها حتى عام ١٩٥٤ ، ومنذ هذا التاريخ وحتى عام ١٩٧٠ ، كان عبد الناصر الرجل الأول فى النظام وعليه أثير ولايزال الجدل ، حول موقع الدين وقضاياه المختلفة من الادراك الناصرى ، وأيضا موقع الاسلام تحديدا منه ، وفى هذا السياق استخدم الباحث أكثر من منهج للتحليل وذلك على مستويين :

(١) المستوى الأول : تحليل العينة الوثائقية ونقصد هنا الجزء الدينى فى خطب ووثائق عبد الناصر ونتائجها الكمية .

(٢) المستوى الثانى : التحليل الكيفى للعينة وذلك مع ربط المستويين بطبيعة المرحلة وسياقها التاريخى .

١ ـ **مستوى العينة الوثائقية ونتائجها الرقمية** : وفيه استخدم الباحث لتحليل مدركات عبد الناصر تجاه قضية الدين ، عينة من خطبه ، بالاضافة الى ثلاث وثائق أساسية هى فلسفة الثورة ، الميثاق الوطنى ، بيان ٣٠ مارس . ويرجع السبب فى اختيار هذه العينة من الخطابات والوثائق أن هذه الخطابات هى فقط الخطابات التى ورد بها ذكر للدين سواء كفكرة أو ككلمة ، وبالنسبة للوثائق ، اعتبرها الباحث المحصلة الرسمية التى يمكن من خلالها رصد

الموقف الرسمى للنظام تجاه العديد من القضايا ، وكانت بمثابة نقاط التحول الفكرية الهامة فى الفكر الرسمى لعبد الناصر وللنظام ، والتى احتل الدين أهمية خاصة فيها . واتبع الباحث ثلاث خطوات للتعامل مع هذه العينة :

أ ـ الخطوة الأولى وهى التى تتصل بعينة الخطب والأحاديث

السياسية حيث يلاحظ أن الاجمالى العام للخطب والأحاديث السياسية لعبد الناصر خلال الفترة من عام ١٩٥٢ حتى عام ١٩٧٠ كان ٨٣٤ ، والاجمالى العام لعدد الخطب والأحاديث التى تحدث فيها عن الدين خلال هذه الفترة هو ٥٥ خطابا وبالتالى تصير النسبة المئوية للخطب والأحاديث التى ورد بها الدين هى ٦,٦ ٪ منسوبا لاجمالى عدد الخطب .

يلاحظ على الفترات التى زاد فيها الحديث عن الدين فى خطب وأحاديث عبد الناصر بعد المقارنة بالاجمالى العام لها ، أن الفترة (٦٧ ـ ١٩٧٠) هى أعلى الفترات التى استخدم فيها عبد الناصر مايمكن تسميته بالخطاب الدينى ، وهو مايبدو متسقا والسياق التاريخى والسياسى العام الذى ميزها والذى اتصف بهزيمة عسكرية فادحة فى عام ١٩٦٧ أودت بمكاسب كثيرة أوجدها عبد الناصر فى المجتمع المصرى ، مما دفعه الى أن يرجعها الى كونها « قدر » ، وأنها من " الله " ومواجهتها تتطلب " الايمان " . وأدت هذه الظروف ـ أيضا ـ الى حالة التقارب الملحوظ مع الدول العربية المحافظة والتى يلعب الاسلام دورا هاما فى التعامل معها .

ب ـ **الخطوة الثانية** : وفيها يخضع الباحث العدد السابق من الخطب والأحاديث التى تحدث فيها عبد الناصر عن الدين ، بالاضافة الى الوثائق الرسمية الثلاث لأداة تحليل المضمون على مستوى الفكرة ، والتى تم التوصل بشأنها الى العديد من النتائج

على النحو التالى

■ تزايد الدين كفكرة مستخدمة فى وثيقة الميثاق الوطنى مقارنا بالوثائق الأخرى ، واذا عدنا الى طبيعة المرحلة والسياق الفكرى والسياسى العام الذى ولد فيه الميثاق وأصبح معبرا عنه ، نجده تميز بعدة ميزات هامة تتضمن محاولة الطرح المتكامل لايديولوچية النظام ، والتعبئة السياسية ، والتحول الاجتماعى نحو التنمية ، فقضايا الصراع الخارجي واتهام التجربة الاشتراكية بالالحاد ، جميعها كان الدين قاسما مشتركا فيها ، وبالتالى كان بروزه فى الميثاق الوطنى ليصبح عدد تكراراته = ٦٠ ٪ من أجمالى التكرارات لجميع الوثائق الرسمية الثلاث : الميثاق ـ وفلسفة الثورة ـ بيان ٣٠ مارس

■ أما بالنسبة للخطب والأحاديث يلاحظ مايلى :

ـ تزايد للاجمالى العام للفكرة فئة التحليل خلال الفترة ٥٢ ـ ١٩٥٨ حيث وصلت الى ١٣٦ أى ما يساوى ٢٨,٦ ٪ من الاجمالى العام الذى يساوى ٤٧٥ ، والفترة ٦٤ ـ ١٩٦٦ حيث وصلت نسبتها ٢٢,٩ ٪ من الاجمالى العام . وقد يعود هذا الى أن هاتين الفترتين شهدتا أحداث الصدام الأول والثانى مع الاخوان المسلمين وعملية المواجهة مع فكرة الحلف الاسلامى .

ـ وتعد الفترة ٥٨ ـ ١٩٦٢ هى أقل الفترات حيث وصلت نسبتها الى ٦,٧ ٪ من الاجمالى العام للتكرارات ، وقد يعود هذا التطور السريع لفكرة الوحدة العربية ووصولها الى التحقيق الفعلى مع سوريا .

★ ج : **الخطوة الثالثة** : وتم فيها استخدام الكلمة الدينية كوحدة لتحليل حيث يلاحظ ارتفاع لبعض الكلمات « كالدين » دون البعض الآخر كالقرآن فى فترات زمنية معينة دون فترات أخرى ، ويعود هذا الى ذات الأسباب التى سبقت الاشارة اليها فى الخطوتين

السابقتين ، من حسب تأثير السياق الاجتماعى والسياسى العام الذى عاشته مصر خلال الحقبة الناصرية .

٢ ـ المستوى الكيفى للعينة : من خلال الاستخدام الكيفى للمعلومات التى توفرت من العينة السابقة ، أمكن للباحث التوصل الى عدة نتائج واجابات على الاسئلة التالية :

أ ـ ماهى الأبعاد التى يثيرها موقع الدين فى فكر عبد الناصر ؟

ب ـ هل تغير موقع الدين عند عبد الناصر حسب التطور التاريخى والسياسى العام الذى مرت به مصر خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) ؟ وهل توجد مواقف أو نقاط تاريخية معينة يبرز فيها دور الدين وأخرى يخبو فيها ؟

ج ـ هل لجأ عبد الناصر الى الدين عندما كان فى موقف الدفاع عن النفس تجاه الاتجاهات الفكرية والسياسية الأخرى ؟

وعند وضع هذه الاسئلة فى اجابات محددة تصير كالتالى :

أ ـ أبعاد موقع الدين فى فكر عبد الناصر : تتمحور رؤية عبد الناصر للدين حول هذه الابعاد :

البعد الأول ، أن الدين فى ادراك عبد الناصر هو جزء من عملية التنمية الشاملة والتغير الاجتماعى ، فهو يساهم فى عملية التحول تجاهها ، ويخضع لنفس الشروط ولذات التحديات وخاصة فى المجتمعات ذات الثقافة التقليدية والتى يلعب الدين ورجاله فيها دورا مؤثرا . وبالنظرة السريعة للعينة السابقة نلاحظ أن الدين قد استخدم فى مجال التنمية الشاملة وكعنصر دافع لها خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) ١١٥ مرة ، كفكرة سائدة ، وأن الفترة من عام ١٩٥٢ حتى عام ١٩٥٨ مثلت بالنسبة للدين ـ أعلى الفترات حيث بلغ الاستخدام ٢٨,٦ ٪ من الاجمالى العام تليها الفترة (١٩٦٤ ـ ١٩٦٦) حيث بلغ الاستخدام ٢٢,٩ ٪ من الاجمالى العام ، وبعودة سريعة الى طبيعة وظروف الفترتين نلحظ فيها أحداث الصدام الأول والثانى بين عبد الناصر والاخوان المسلمين

وبدء عمليات التنمية والتغير الاجتماعى والتأميم ، وغيرها . والدين هنا أصبح يلعب دورا فى التنمية من خلال كشف أعدائها حيث « شريعة الله هى شريعة العدل وهى شريعة المساواة ، أما شريعة الرجعية فهى شريعة ضد الاسلام وضد الدين مهما تمسحت به » (١)

وحيث يرتبط الدين لدى عبد الناصر بالعدالة « فالذى يريد أن يطبق الدين لايقسم الشعب الى أسياد وشعب من العبيد .. ده .. ده هو الكفر » كما يقول فى خطابه فى ١ /٥ / ١٩٦٦

أما **البعد الثانى** من أبعاد موقع الدين فى ادراك عبد الناصر ، فهو أنه كان يرى أن للدين الاسلامى دور مؤثر فى توحيد وتضامن العالم الاسلامى تجاه أهداف اجتماعية وسياسية وهنا ينبغى التأكيد على نقطتين هامتين :

الأولى : الدين عند عبد الناصر لم يكن هو الاسلام وحسب ، ولكنه مثل لديه كل التراث من قيم وتقاليد وتاريخ دينى ، عاشته مصر والمنطقة العربية ، يعنى هذا ادخال المسيحية ، وبعض العادات الدينية والفرعونية وغير الفرعونية ، والتى لايزال المواطن العربى والمصرى يمارس بعض طقوسها كالموت ، أو زيارة القبور أو ارسال الرسائل الى الموتى وما شابه ذلك أما الاسلام فهو أكثر تحديد وأقل شمولا من الدين عند عبد الناصر ، ومن هنا كان استخدام كلمة الدين فى وثائق عبد الناصر وتحديدا للعينة المختارة أكثر من استخدام كلمة اسلام حيث كانت أكثر دلالة وتعبيرا عما يريده ، فنجد أن كلمة الدين استخدمت (١٩٢ مرة)

---

(١) خطاب للرئيس جمال عبد الناصر بتاريخ ٢٢/ ١٩٦٦/٣ ، والجدير بالذكر أن الدراسة اعتمدت على المصادر التالية لخطب وأحاديث الرئيس جمال عبد الناصر :

ـ الأجزاء من الأول الى الخامس (القاهرة ، وزارة الارشاد القومى ، مصلحة الاستعلامات ، د . ت) .

ـ الأجزاء السادس والسابع (القاهرة ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، ١٩٧٣) انظر المراجع فى نهاية الكتاب .

طيلة الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) ، وكلمة الاسلام استخدم
(١١٥ مرة) .

أما الثانية : فهى أن الدين ككلمة أو كفكرة ، استخدمت عند عبد
الناصر فى المجال الداخلى المصرى أو الاقليمى العربى ، فهى لـ
تتعد كثيرا عنده الى حيث الاطار الدولى أو اطار العالم الثالث أ
الاسلامى ، فالدين استخدم فى مواجهة الرجعية العربية وأعداء
الاشتراكية والتنمية وأيضا أعداء الجمود الفكرى حيث :

« الرجعية التى أرادت احتكار خيرات الأرض لصالحها وحد
أقدمت على جريمة ستر مطامعها بالدين ، وراحت تتلمس فيـ
مايتعارض مع روحه ذاتها لكى توقف تيار التفكير » أما الاسلا
فانه يتجه الى العالم الخارجى ، وفى مواجهة الحلف الاسلامى
ومن أجل تضامن الأمم الاسلامية على نحو مطلق ، وبشأن دخو
الاسلام كعامل مؤثر فى توحيد العالم الاسلامى يلاحظ استخدا
عبد الناصر لكلمتى التضامن والتعاون وعدم استخدامه لكلم
الوحدة مع العالم الاسلامى ، حيث لم يظهر أساسا مفهوم الوحد
الاسلامية ، فى الخطاب الناصرى الا مرة واحدة قبل ١٩٥٦ فى
السياق التالى « انما أرى فيكم ـ الجنود ـ وحدة قومية بل أرى
أيضا وحدة عربية ، بل أرى أيضا وحدة اسلامية ، بل أرى أيضـ
وحدة اسلامية افريقية » فى خطابه وسط مجموعة من الضبا
المصريين فى عام ١٩٥٥

أما البعد الثالث لموقع الدين فى فكر عبد الناصر ، فهو رفـ
الرؤية المتزمتة والتفسيرات الجامدة للدين وللاسلام ، ويفرق ع
الناصر هنا بين الاسلام كعقيدة ثابتة ومقدسة وبين الفكر الديـ
المتجدد والمتغير ويرفض عبد الناصر هنا أيضا احتكار بعـ
القوى الدينية لحق تفسير الدين وخاصة اذا تعارض هذا التفسـ
وعملية التحول الاجتماعى التى يقودها ، عندئذ يصير الدين جز

من عملية التعبئة السياسية فى مواجهة الفكر الرجعى ، وفى مواجهة الأعداء التقليديين له . الرجعية العربية والاستعمار واسرائيل . ولعل فى نموذج اعتلائه لمنبر الأزهر ابان العدوان الثلاثى عام ١٩٥٦ وكما سيردتفصيله فى الحديث عن الدين كعنصر فى عملية التعبئة السياسية ومواجهة الصراع الخارجى وبهدف تعبئة الجماهير ، مايؤكد عليه ، والذى يظهره أكثر استخدامه الرقمى له خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) .

أما البعد الرابع والأخير من محددات موقع الدين فى فكر عبد الناصر ، نجد أنه يرى أن الدين لايصلح كأيديولوچية سياسية مستقلة بل يصلح كأداة وكمنطلق وكأحد العناصر لايديولوجية سياسية هى القومية العربية ، ولقد كان اجمالى دور الدين فى تكوين القومية العربية كفكرة سائدة = ٣٩ مرة ، كان بعضها عنصرا مساعدا أو ثانويا وسوف يرد فيما بعد تفصيل لهذه النواحى .

من هذه الأبعاد الاساسية لموقع الدين فى فكر عبد الناصر أمكن تحديد أربعة محاور اساسية تتحدد حولها رؤية الناصرية للدين وهى :

- الدين كأحد عناصر القومية العربية
- الدين كعنصر فى عملية التعبئة السياسية .
- الدين كعنصر فى عملية التغير الاجتماعى .
- الدين كعنصر فى عملية المواجهة للصراع الخارجى .

ب ـ التطور التاريخى والسياسى لموقع الدين عند عبد الناصر : ويقصد بذلك ، ماهى النقاط التاريخية التى تمثل التحول الفكرى تجاه مسألة الدين عند عبد الناصر ؟ بعبارة أخرى هل توجد مواقف تاريخية معينة يبرز فيها الدين وأخرى يخبو فيها ؟ . ويمكن التمييز بين مراحل بروز دور الدين وأخرى لكمونه على النحو

التالى :

ـ مراحل البروز : شهدت الفترة من عام ١٩٥٢ حتى ١٩٧٠ ، تطورات سياسية واجتماعية هامة على الصعيدين الداخلى والخارجى فى مصر ، مثلت عملية تصفية أركان النظام الملكى السابق ، أول هذه التطورات ، تلتها عملية بناء النظام الجديد ومايرتبط بها من مقتضياته السياسية ، وتلا ذلك عملية التغير الاجتماعى والتنمية الاجتماعية التى برزت واضحة مع بدايات الستينات ثم التوجه القومى العربى وارهاصات الوحدة مع سوريا ، ثم انكفاء مؤقت على الداخل فحرب اليمن ، فهزيمة ١٩٦٧ ، فالعودة الى الداخل مرة ثالثة ، فى هذا السياق كانت هناك مواقف برز فيها دور الدين على النحو التالى :

- موقف الصراع مع جماعة الاخوان المسلمين .
- موقف الصراع الخارجى .
- موقف مواجهة الاتهام بالالحاد .
- موقف الهزيمة من عدو خارجى .

ـ فبالنسبة لموقف الصراع مع جماعة الاخوان المسلمين خلال صدامى ١٩٥٤ و ١٩٦٥ ، أتى استخدام الدين هنا من منطلق التعامل مع الخصم السياسى من ذات السلاح الذى يحارب به ، فالدين لدى النظام السياسى ووفقا لكلام عبد الناصر فى ٢٠/٩/١٩٥٤ :

« لم يكن احتكارا حتى فى عهد النبى ، ولكن الدين تآلف ومحبة وتسامح وتعليم ، ولم يكن تعصبا أو حقدا .. واذا كان الهضيبى وأعوانه الذين بقوا فى مصر لم يجدوا فى مصر السميع المجيب ، وتوجهوا الى سوريا ليبثوا فيها أحقادهم ، وأنهم يخدمون الصهيونية من حيث لايدرون ، فان راديو اسرائيل وباريس لايجدون مايقولانه سوى قراءة بيانات الاخوان المسلمين » .

وأيضا هم ـ أى الاخوان المسلمون ـ لايقصدون منفعة الوطن ، ولكن منفعة المستغلين باسم الدين ، كما يقول عبد الناصر ففى خضم معارك التنمية ، والتأميم والمد القومى للنظام الناصرى عام ١٩٦٥ يظهر فى الأفق تنظيم جديد للاخوان المسلمين بزعامة سيد قطب الذى خرج من السجن عام ١٩٦٤ بعد عشرة أعوام على أحداث الصدام الأول وفى هذا التوقيت قبل أغسطس ١٩٦٥ , وبعده بعدة شهور أستخدم الدين ـ وكما سيأتى فى الفصل الثانى ـ بشكل مكثف بهدف اثبات أن الاخوان المسلمين ـ كما ثبت من المحاكمات كانوا " عملاء للسعودية ، وعملاء لحلف بغداد ، « ناس بتشتغل بالفلوس ناس بتخدم اللى يدفع أكثر » خطابه بتاريخ ١٩٦٦/٣/٢٢ " .

ولكى يؤكد أيضا للعالم من حوله وخاصة البلدان العربية المجاورة ، « أن مؤامرات الاخوان كانت مدفوعة ، مدفوعة من حلف بغداد ، ومن السعودية ، ومن الرجعية العربية . وليؤكد « ان احنا بلد مفتوحة ، فيه حرية ، وفيه نقد ، وفيه نقد ذاتى ، مش بلد مقفول رجعى ، يعدم فيه أى واحد ولا حد يدرى ولاحد يحس ، احنا اللى بنقبض عليه بنقوله احنا قبضنا عليه ، واللى بنحاكموه بنحاكم علنا والجرايد بتنشر المحاكمة ، مجتمع مفتوح » خطابه بتاريخ ١٩٦٦/٢/٢٢ .

ولكى يرسخ فى أذهان الشباب استقلاليه النشأة السياسية لتنظيم الضباط الاحرار وابتعادة عن شبهة الانطواء أو التعاون مع حركة الاخوان أو الى أى هيئة قد تنتهى الى استغلالهم ، ويؤكد هذا البروز لدور الدين مجمل الأرقام التى توصلت اليها العينة السابقة خلال الفترة موضع الأزمة مع الاخوان المسلمين ، حيث نجد أن :

ـ اجمالى نسبة مرات الاشارة للدين كفكرة مسيطرة فى

الفترة ١٩٥٢ ـ ١٩٥٨ = ٢٨,٦٪ من الاجمالى العام .
ـ وفى الفترة ١٩٦٤ ـ ١٩٦٦ = ٢٢,٩٪ ، وهما أعلى فترتين .
ـ ونجد أيضا أن نسبة تكرارات الكلمات الدينية خلال الفترة الأولى للصدام = ١٨,٣٪ والفترة الثانية = ٢٧,٦٪ وهما أيضا من أعلى الفترات .
ـ وأن نسبة اجمالى كلمة الدين فى الفترة الأولى = ١٣,٥٪ وفى الفترة الثانية = ٢٦,٦٪ هما معا من واقع ١٩٢ مرة اجمالى الفترة ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠ .
ـ ونسبة اجمالى كلمة « الاسلام » فى الفترة الأولى = ٢,٢٠ ٪ والفترة الثانية = ٢٥,٥٢ ٪ وهما معا من واقع (١١٥) مرة هى اجمالى تكرارات الكلمة الأصلية طيلة الفترة ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠ .

● ـ أما بالنسبة للموقف الثانى الذى برز فيه دور الدين عند عبد الناصر فهو موقف الصراع الخارجى وتحديدا عدوان ١٩٥٦ ، ففى هذه الازمة اعتلى عبد الناصر منبر الأزهر ليخاطب الجماهير من خلال رموزها الدينية والتى يأتى الأزهر والرسول ، والقرآن ، وغيرها من المفاهيم والرموز لتجسد استخدام عبد الناصر للدين فى هذا المجال .

ويلاحظ أيضا أن عبد الناصر فى مواجهته للصراع الخارجى يحدده بأنه صراع مع : الاستعمار ، والرجعية العربية ، وهنا كان للدين كمفهوم فكرى ، أو كرمز ، دور فاعل ، فعلى المستوى الأول نجد أن الموقف من الحلف الاسلامى ، كممثل للعدوين معا : الرجعية والاستعمار ، أن هذا الموقف اتسم بابراز وتأكيد على استقلالية الدين والدين الاسلامى تحديدا بعيدا عن هذه الأحلاف ، وأن هذه الأحلاف تستغل الدين بهدف الاتجار والتضليل وبهدف ضرب القومية العربية حيث يرى عبد الناصر فى ١٩٦٦/٢/٢٠ :

«أن الوسيلة الوحيدة أمامهم للتفاهم مع القومية العربية يجب أن تكون عن طريق تأسيس جماعة اسلامية من الممالك الاسلامية بالمنطقة وحينئذ تخرج البلاد العربية من حيز القومية العربية الضيق الذى لايمكن التفاهم فيه الى حيز العقيدة الاسلامية الواسع الذى يجمع العربى والتركى والايرانى والباكستانى فى مجال واسع ، اذ ينسون جنسياتهم ولايفكرون الا فى الاسلام وحينئذ يمكن للبلاد العربية أن تتفاهم مع الغرب حتى مع اسرائيل ، يمكن التفاهم معها عن طريق هذا »

وظهر تأكيد عبد الناصر على الدين الاسلامى أكثر حين كان يتهم من قبل ماأسماه هو « بالرجعية العربية » ، بأنه ضد الاسلام فكان يرى أنهم هم الذين ضد الاسلام وأنه « النهارده الرجعية تتستر بالاسلام وبتتمسح بالاسلام وتعتقد أنها وجدت خط دفاع كبير جدا »★ وبرز هذا تحديدا فى الفترة من عام ١٩٦٢ حتى عام ١٩٦٦ ، حيث كثر الحديث عن الحلف الاسلامى وقضايا التحرر السياسى العربى : الجزائر ـ اليمن .

● ـ الموقف الثالث الذى كان يبرز فيه دور الدين عند عبد الناصر ، حين كان يتهم بالشيوعية من قبل الأنظمة العربية المحافظة بعد عام ١٩٦٢ ، كان يرد عليهم مؤكدا دور الدين ودور الايمان ، حيث « أننا نتهم بالشيوعية ، هل احنا شيوعيين ؟ هل جمال عبد الناصر شيوعى ورايحين للشيوعية ، هل خلاص مثلا حنبقى حمر ، هذا الكلام بيتقال .. فى مؤتمر قوى الشعب العاملة ، أنا اتكلمت وقلت أن احنا عندنا خلاف مع الشيوعية كبير جدا ، خلافات مبدئية ، الخلاف المبدئى أن الشيوعية لاتؤمن بالدين ، احنا بنؤمن بالدين وحرية الأديان »

(★) أود الأشارة هنا ان كل مايوجد بين علامات التنصيص « يعنى » أنه مقتبس من المصدر المشار اليه آنفاً .

ثم يحدد عبد الناصر موقفه أكثر حين يقول « بتيجى الماركسية بتقول أنها لاتعترف بالدين ، أنا بأقول لا ، أنا أختلف اختلاف جذرى فى هذا » ، وتؤكد المعطيات الرقمية للعينة ذلك .

● ـ الموقف الرابع : حين يصاب المجتمع المصرى بهزيمة عسكرية فادحة فى عام ١٩٦٧ عندئذ بدأت قيم ومفاهيم : القدر ، والايمان ، والدين ، والقيم الروحية ، وغيرها تبرز بشكل واضح فى الخطب والأحاديث الناصرية وهذا يفسر التأكيد المتتالى عند القيادة السياسية عموما وعبد الناصر خاصة ، على تدعيم معانى الايمان والتدين فى المجتمع ، وتأكيدها أكثر فى رجال الجيش الذين كانوا أول من تلقى الصدمة السابقة حيث يقول « علينا أن نوجه هذا الانسان ، اللى هو الجندى ، الى أن يشعر أن عليه رسالة كبيرة ، رسالة نحو ربه ورسالة نحو وطنه ، وعلينا أن نبث فيه روح الايمان لأننا بدون الايمان وبدون العقيدة ، الواحد حيحارب ليه » وحيث أن الانتصار « لن يأتى الا بالارادة وبالايمان بالله والثقة فى النفس » خطابه بتاريخ ١١ / ٣ / ١٩٦٨

هذا عن مجمل المواقف التى يبرز فيها تأكيد عبد الناصر على دور الدين ، والتى يقابلها مواقف أخرى ليس للدين دور فيها .

● ـ مراحل الكمون لدور الدين عند عبد الناصر : عاشت الفترة الناصرية بعض الفترات القليلة التى لم يظهر فيها الدين ، أو الاسلام فى الخطاب الناصرى ، أو الوثائق الناصرية وتعتبر الفترة من (١٩٥٨ ـ ١٩٦٠) هى الفترة الامثل فى هذا الصدد ، حيث لم يطرق عبد الناصر مسألة الدين الا فى خطاب واحد قال فيه « اتحدت المنطقة العربية بتعيين النبوات حتى بدأت رسالات السماء تنزل الى الأرض ، واتحدت المنطقة بسلطان العقيدة حتى اندفعت رايات الاسلام تحمل رسالة السماء الجديدة وتؤكد ماسبقها من رسالات » خطابه بتاريخ ١٩٥٨/٢/٥

وتعود الأسباب فى هذا الى طبيعة هذه الفترة حيث ظهرت على السطح السياسى العربى بدايات الوحدة المصرية ـ السورية ، كأول تجربة وحدوية خاضها النظام المصرى الجديد مع جيرانه فى المشرق العربى ، هنا كان لالحاح هاجس الوحدة دوره فى عدم طرح قضية الدين ، وأيضا لعدم الحاجة الى هذا الطرح سواء على المستوى الفكرى العام أوعلى المستوى السياسى العربى أو المصرى ، باستثناء هذه الفترة نجد أن الفترة الناصرية غلب عليها استخدام الدين وابراز دوره وموقعه فى الادراك الناصرى ، سواء فى معارك الداخل أو معارك الاطار الاقليمى والدولى .

وفى نهاية المبحث الأول يتضح كيف أن مصادر الفكر الدينى عند عبد الناصر تعود الى مرحلة ماقبل عام ١٩٥٢ ، حيث تأثيرات حركة الاخوان المسلمين ومصر الفتاة والقوى السياسية الأخرى ، وكيف أن الدين ـ وتحديدا الاسلام ـ قد إحتل موقعا هاما فى فكره ، تبدى هذا من أرقام العينة الوثائقية التى طبقت على خطاباته ، وأيضا من التحليل الكيفى للعينة والذى أوضح وجود مراحل برز فيها دور الدين عند عبد الناصر ومراحل كمن فيها دوره ، وأبرز أيضا أبعاد الرؤية الناصرية للدين وكيف أنه عنصر فى عملية التعبئة السياسية ، والتنمية الشاملة ، والقومية العربية ، ومواجهة الصراع الخارجى ، وكيف رفض عبد الناصر الرؤية المتزمتة والجامدة للدين فى الحياة .

محاور الاشكالية فى ادراك عبد الناصر
« حدود النظرية الناصرية للدين »

تعالج الدراسة فى هذا المبحث اشكالية الدين والدولة فى ادراك عبد الناصر ، وذلك من خلال أربعة محاور :

الأول : ويتعرض للدين كعنصر مساعد فى تكوين القومية العربية .

والثانى : يعالج الدين كعنصر فى عملية التعبئة السياسية للجماهير

وخاصة وقت الازمات الداخلية أو الخارجية .
والثالث : يتجه الى دراسة الدين كعنصر فى عملية التغير الاجتماعى وقضايا التنمية الشاملة .
أما الرابع فيدرس الدين كعنصر فى عملية المواجهة للصراع الخارجى .

وسوف تستند الدراسة الى وثائق هذه الفترة وبالأخص خطب وتصريحات وكتابات الرئيس عبد الناصر وكذلك فلسفة الثورة والميثاق الوطنى وبيان ٣٠ مارس والتى سبق تحليلها فى الجزئية السابقة .

أولا : الدين كعنصر فى تكوين القومية العربية :

مثل الدين عنصرا هاما فى تكوين ايديولوچية القومية العربية فى ادراك عبد الناصر ، والدين لدى عبد الناصر يدخل مع القومية العربية كتاريخ وتراث يمكن الاستفادة منه ، ويمثل قوة دفع لحركة القومية العربية نحو المستقبل . والاسلام تحديدا يمثل المكون الأول فى كلمة الدين عند عبد الناصر ، والمكون الفاعل فى التأثير على حركة القومية العربية ، وهكذا أدرك عبد الناصر طبيعة العلاقة بين الدين والاسلام من ناحية وبين الدين والقومية من ناحية أخرى .

وباستطلاع وتحليل ال ٥٥ خطاباً المكونين لعينة البحث يمكن الخروج بالنتائج التالية :

١ ـ كانت الفترة (١٩٦٢ ـ ١٩٦٤) هى أعلى الفترات التاريخية فى حكم عبد الناصر استخداما للدين كفكرة وكعنصر فى تكوين القومية العربية ، وبالرجوع الى المصادر الأولى للعينة أمكن التوصل الى أن الدين استخدم فى هذه الفترة كعنصر أساسى فى تكوين القومية العربية ٧ مرات أى بنسبة ١٦,٣ ٪ وان قصد عبد

الناصر هنا الشعب العربى فيقول « علينا أيضا أن نتجه فى بحثنا وفق طبيعة شعبنا ، شعب دين ، تمسك بالدين » واستخدم كعنصر مساعد ٨ مرات أى بنسبة ١٨,٦ ٪ حيث تحددت لديه الدوائر الأيديولوچية وارتبطت ، ولكن من خلال تأكيده على المعنى الثورى لكليهما حيث أن « طريق العروبة هو طريق الاسلام » فالاسلام « كان دين الحق ، دين الحرية ، ودين العدالة ، ودين المساواة »

٢ ـ وكانت الفترة (١٩٥٨ ـ ١٩٦٢) هى أقل الفترات استخداما للدين فى مجال القومية العربية ، حيث استخدمه مرتين فقط ، وكانتا كعنصر مساعد ، ويلاحظ اشارات عبد الناصر الدائمة داخل الفترتين السابقتين الى الدائرة الاسلامية ولكن بمعنى مناف للدائرة العربية وخاصة فى حالة استخدامها كأحلاف ، وبمعنى متداخل مع الدائرة العربية اذ استخدمت كعلاقة تضامن وتعاون مشترك .

٣ ـ وفى تفسير أسباب الصعود والهبوط ودلالتها فى الخطب والأحاديث الناصرية خلال الفترتين السابقتين فان هذا يعود الى أن الفترة (١٩٦٢ ـ ١٩٦٤) شهدت انتكاسة تجربة الوحدة العربية الأولى والتى شبه فيها دور عبد الناصر بدور صلاح الدين الأيوبى ، ولما قامت أول مظاهر الوحدة بالفعل ، دخل الاسلام فى المعركة على نحو تاريخى عن طريق استرجاع ذكرى الحروب الصليبية ولكن بشكل قومى وليس بتوجه دينى .

وبعودة الى انتكاسة الوحدة بين مصر وسوريا نجد أن عبد الناصر قد عاد مرة ثانية الى التركيز على وحدة الطريقين : العروبى ، والاسلامى ، وخاصة اذا اتسما كلاهما بالثورية أو التقدمية ، وهى عودة تؤكد تأثير الوحدة وتجربتها على فكر عبد الناصر عموما ، كما يلاحظ على الفترتين السابقتين أيضا أنهما كانتا فترتى انكفاء داخلى وأولوية لقضية التنمية ، وبروز للاسلام

على الساحة الخارجية ، وتحديدا من قبل المملكة العربية السعودية ، مما استلزم الدفاع عن التجربة بذات السلاح ، أما فى خلال الفترة (١٩٦٢ ـ ١٩٦٤) فقد تطورت ثورتا اليمن والجزائر ، وكان لابد من استخدام الدين فى ثورة اليمن فالمواجهة كانت مع القوى التى ترفض التقدم باسم الدين فاليمن : « لايتقدم ، لاتوجد به مدرسة ثانوية ، أو مصنع واحد ، ولايوجد به تعليم ، ولاتوجد به منشأة صحية ، اليمن لايتطور مع العالم ، هل هذا هو الاسلام ، أبدا ، الاسلام هو دين الحق ، دين الحرية » خطابه فى وفد اليمن بتاريخ ١٩٦٣/٧/١٨ .

وفى ثورة الجزائر كان لابد من تأكيد الهوية العربية وتأكيد الذات فى مواجهة فرنسا ، ومن ثم كان لابد أن تطرح علاقة التلازم بين طريقى العروبة والاسلام .

أما فترة الانحسار لعلاقة الدين بالقومية فيمكن ارجاعها الى عوامل عديدة ، منها غلبة الاعتبارات السياسية والاقتصادية على الاعتبارات الثقافية العامة ، فى الفترة (١٩٥٨ ـ ١٩٦٠) ، ممارتب أوضاعا فكرية عامة غلبت فيها الاعتبارات السياسية على الاعتبارات الثقافية والتى يدخل الدين ضمنها ، ويؤكد الانحسار أكثر الفترة السابقة على عام ١٩٥٨ ، واللاحقة على عام ١٩٦٧ ، حيث أدت التطورات التى عاشتها مصر على مستوى الأزمات الداخلية العسكرية ، وتحديدا صراعها مع اسرائيل الى الغياب النسبى لابراز دور الدين واعطائه سمة الهامشية ، خلال هذه الفترات ويعود ذلك الى التركيز على قومية الصراع وما يتفرع عنه من قضايا .

٤ ـ وتؤكد الوثائق أيضا تركيز عبد الناصر على استخدام كلمة الدين أكثر من كلمة الاسلام خلال نفس الفترات السابقة ـ انحسارا أوصعودا ـ واستخدامه للكلمتين معا أكثر من الكلمات

الأخرى ، حيث الدين استخدم فى الفترة (١٩٦٢ ـ ١٩٦٤) بنسبة ٣٩,٦ ٪ وحيث الاسلام استخدم (٥١ مرة) أى بنسبة ٢٦,٦ ٪ خلال نفس الفترة .

أما فى الفترة (١٩٥٨ ـ ١٩٦٠) فلقد استخدمت الكلمتان السابقتان وفق الترتيب التالى :

كلمة الدين (١١مرة) أى بنسبة ٥,٧ ٪ وكلمة الاسلام (٦ مرات) أى بنسبة ٥,٢ ٪ ، والتى تعكس انخفاض دور الدين فى هذه الفترة ، وهذا يعود ـ كما سبق القول ـ الى صعود فكرة الوحدة ووصولها الى التطبيق العملى بين مصر وسوريا . وتبرز هنا أيضا دلالة استخدام كلمة الدين أكثر من كلمة الاسلام فى مجال القومية العربية ، وذلك راجع الى الشمول والاتساع الذى تتصف به الكلمة ، حيث الدين ينسحب الى مجمل التراث الدينى العربى ، من مسيحية واسلام ، وبالتالى يعطى الدين دلالة أكثر اتساعا وانصافا واستمالة للشعوب العربية التى تتعايش معها أقليات دينية مختلفة ، وهذه دلالة هامة فى وثائق عبد الناصر .

★ هذا وتتأكد أكثر الدلالات السابقة بعد التحليل الموضوعى لادراك عبد الناصر حول طبيعة العلاقة بين الدين والقومية العربية ، وتتحدد هذه العلاقة ، حول قيم الاعتزاز والاستفادة وعدم التعارض بين الاثنين ، حيث يرى عبد الناصر مثلاً :

« أن الأمة العربية تعتز بتراثها الاسلامى وتعتبره من أعظم مصادر طاقاتها النضالية ، وهى فى تطلعها الى التقدم ترفض منطق هؤلاء الذين يريدون تصوير روح الاسلام على أنها قيد يشد الى الماضى ، وهى ترى روح الاسلام حافزا يدفع الى اقتحام المستقبل على توافق وانسجام كاملين مع مطالب الحرية الاجتماعية والحرية الثقافية » خطابه بتاريخ ١٩٦٧/٣/٢٧

وذلك لأنه فى رأيه :

« الطاقات الروحية التى تستمدها الشعوب من مثلها العليا الناب
من أديانها السماوية ، أو تراثها الحضارى قادرة على صن
المعجزات ، ان الطاقات الروحية للشعوب تستطيع أن تمنح آمال
الكبرى أعظم القوى الدافعة كما أنها تسلحها بدروع من الص
والشجاعة تواجه بهما جميع الاحتمالات وتقهر بهما مختل
المصاعب ، والعقبات ، واذا كانت الأسس المادية لتنظيم التق
ضرورية ، ولازمة فان الحوافز الروحية والمعنوية هى وحد
القادرة على منح هذا التقدم أنبل المثل العليا وأشرف الغايا
والمقاصد » الميثاق الوطنى ص ١٢٣

ان عبد الناصر وعلى العكس مما يرى بعض الباحثين اعت
الدين ـ والاسلام على وجه الخصوص ـ عنصرا مؤثرا فى بن
الأمة العربية وتشكيل ملامح هويتها الحضارية ، وأكد باستمر
على قوة الدفع التى يعطيها الدين لحركة القومية العربية ولجس
القومية العربية الذى هو هنا الأمة العربية ، حيث يرى « أن الأ
العربية لاترى أى تعارض بين قوميتها العربية المحددة وبي
تضامنها القلبى والاخوى مع الامم الاسلامية ، أى أن الأ
العربية بقواها الثورية التقدمية لاترى فى الاسلام عائقا :
التطور ، بل تراه بحس وايمان دافعا لهذا التطور » خطابه ف
١٩٦٧/٣/٢٧

ويعتبر عبد الناصر عنصر الانتماء الدينى ، ووحدة التاريخ
الذى يمثل الاسلام بتراثه الضخم رصيده الاكبر ، ضمن العناص
الأساسية المكونة للوحدة العربية ، والتى تشمل وحدة اللغة
ووحدة التاريخ أو التراث ووحدة الأمل ، وعبد الناصر يسا
الاحلاف العسكرية مع الدول غير العربية وما شابه ذلك ،
تحركات تفسد الدين كمعطى حضارى يمكنه دفع حركة القوم
العربية وصولا الى الهدف الأساسى لها وهو الوحدة ، حيث ير

أنه « اذا قام حلف اسلامى ، وحلف يهودى ، وحلف مسيحى ، وحلف بوذى فماذا سيكون عليه الوضع فى العالم بعد ذلك ، اننى لاأظن أنه سيكون عالما جميلا » حديثه مع الصحفيين الأمريكيين فى ١٩٦٠/٣/٢١

وفى مجال الوحدة استقى عبد الناصر خبرة صلاح الدين الأيوبى حين استطاعت « جيوش مصر وسوريا التى اتحدت أن تهزم الصليبيين وأن تردهم عن أبواب القاهرة وأن تعيدهم الى فلسطين » وعبد الناصر يرى أيضا « لقد كان الصليبيون يضمرون فى أنفسهم أمرا وهو القضاء على القومية العربية والسيطرة على بلاد العرب جميعا واخضاع هذه البلاد لتكون مزرعة يتمتعون بخيراتها » خطابه بتاريخ ١٩٦٠/٥/٧ .

كل هذه المقولات تؤكد دور الدين فى فكر عبد الناصر تجاه القومية العربية وقضاياها المختلفة ، فالدين يلعب دور الدافع المعنوى الى تكوين وبلورة الادراك واعطائه الصبغة المؤثرة . وتؤكد القراءة السابقة فى مقولات عبد الناصر أن الدين ـ وتحديدا الاسلام ـ لم يستخدم عند عبد الناصر الا فى الحالات التى يعجز فيها فى مجال القومية أن يؤكد فكرته بما توافر من مبررات سياسية أو عسكرية أو اقتصادية ، فيدفع بالدين الى مجال المواجهة ليحفز الروح العربية التى تؤمن بها الجماهير العربية ـ كما كان يسميها ـ لمواجهة الاستعمار الخارجي ، أو الرجعية العربية ، أو يدفعها لبناء الهيكل الاجتماعي وعمليات التنمية التى تتطلبها المرحلة ويتطلبها هدف الوحدة .

ثانيا : الدين كعنصر فى عملية التعبئة السياسية :

يمثل الدين فى المجتمعات ذات الثقافة التقليدية ، عاملا مؤثرا فى تكوين هذه الثقافة وبالتالى عاملا مساهما فى تشكيل الوعى الجماعى لهذه المجتمعات ، ومن هنا تصبح عملية دفع أفرادها

وتحريكهم سياسيا ، أى عملية تعبئتهم سياسيا خاصة فى حالة الأزمة ، تفترض استخداما لعناصر ثقافتهم التقليدية التى يأتى العرف ونظام العادات والتقاليد والدين فى مقدمتها .

ومصر لاتخرج عن هذه القاعدة العامة تاريخيا ، فالدين مثل الاداة الفاعلة فى التأثير على الرأى العام ، خاصة خلال الازمات والأحداث الهامة فى التاريخ المصرى الحديث وفى نموذج الحملة الفرنسية ودور رجال الأزهر فى مواجهتها ، ونموذج محمد على ، ودور رجال الدين فى تنصيبه ، وكذلك دور الدين فى ثورة ١٩١٩ وماتلاها ، وأخيرا النموذج الذى تتم دراسته الآن ، واستخدام الدين فيه خلال الأزمات السياسية والأحداث الهامة بدءا بأحداث الصدام الأول مع الاخوان المسلمين عام ١٩٥٤ ومرورا بسياسة الأحلاف ، فالعدوان الثلاثى وأزمة عام ١٩٦٥ مع الاخوان المسلمين وانتهاء بهزيمة عام ١٩٦٧ ، فى كل هذا ، مايقوم هنا كتأكيد على حقيقة دور الدين فى التعبئة السياسية . ولقد تم ممارسة عملية التعبئة السياسية بوسائلها المختلفة التى منها الدين طوال سنوات الحكم الناصرى تقريبا ، وأن كانت بعض الفترات ، وبعض الأزمات كانت العملية فيها أكثر وضوحا من الأخرى ، ولقد اتبع عبد الناصر منهجا لعملية التعبئة السياسية هذه ، ويقوم الادراك الناصرى على مستويين : أولهما : مستوى ادراك الأزمة أو الحدث الذى يتم بسببه ادخال الدين كعنصر فى عملية التعبئة السياسية وثانيهما : مستوى الأدوات أو الوسائل التى تستخدم داخل عنصر الدين وكيفية استخدامها .

وفى المستوى الأول يلاحظ أن عبد الناصر لم يستخدم الدين فى عملية التعبئة السياسية الا عندما يدرك تعرض نظامه السياسى الى أزمة حادة ، أى أن عبد الناصر لم يستخدم الدين أو الاستدلال به الا فى ظروف أزمة قد تؤثر على شرعية نظامه أو

تؤدى به ، تمثل هذا داخليا فى أزمة الصراع مع الاخوان المسلمين عام ١٩٥٤ ، وتمثل خارجيا في هجومه على السعودية والرجعية العربية .

أما بالنسبة لمستوى الأدوات أو الوسائل فيتضح من دلالة الاستدلال بالرسول وبتراثه الكفاحي وبالأزهر وتاريخه ـ والذى يظهر واضحا فى تكرارات العينة الوثائقية ـ أو بصلاح الدين الأيوبى أو بقيم وخبرات النضال العربى والمصرى فى مواجهة الاستعمار الخارجى أو القوى الدخيلة عليه وربط كل هذه القيم بحاضر المنطقة والأزمة التى يعالجها . وتحدد الوثائق الناصرية الفترات التى كان للدين فيها دور فى عملية التعبئة السياسية ، وحصرها تحديدا فى الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٥٨) وذلك لطبيعة الأزمة الداخلية والخارجية التى أثيرت وقتئذ ، والتى تمثلت فى أزمة الاخوان المسلمين حين أستخدم الدين كفكرة ضد الاخوان ١٠٣ مرات بنسبة ٤٥,٤ ٪ من الاجمالى العام وحيث أزمة العدوان الثلاثى وضرورة شحن الجماهير معنويا من فوق منبر الأزهر . وتأتى الفترة (١٩٦٧ ـ ١٩٧٠) فى المرتبة الثانية حين استخدم الدين فى مجال تبرير هزيمة ١٩٦٧ أو محاولة التخفيف من وطأتها ، وكان عدد مرات استخدامه ٥٨ مرة بنسبة تصل الى ٢٥,٦ ٪ من الاجمالى العام .

أما أقل الفترات التى استخدم فيها الدين فهى الفترة (١٩٥٨ ـ ١٩٦٢) ، حيث لم يستخدم الدين فى مجال التعبئة السياسية على الاطلاق ، وربما عاد هذا الى طبيعة الزخم العام الذى ميز حركة القومية العربية وقتئذ ، وبدايات الوحدة مع سوريا ، وتحول اهتمامات النظام الى الاتجاه القومى .

★ ويلاحظ على الفترة الناصرية أن ادخال الدين كعنصر فى عملية التعبئة السياسية وانطلاقا من الحقائق السابقة يمكن معالجته

بتفصيل أكثر من خلال دراسة الدين وعملية التعبئة السياسية على مستوى كل من الأزمات الداخلية والخارجية .

١ ـ التعبئة السياسية على مستوى الأزمات الداخلية : يتضح من الخطاب الناصرى فى الفترة الممتدة من عام ١٩٥٢ حتى عام ١٩٧٠ أن ثمة ادراكا متكاملا لدى عبد الناصر تجاه عملية التعبئة السياسية للجماهير وإستخدام الدين والشعور الدينى لدى الجماهير ، اتضح هذا فى أزمة الاخوان المسلمين عامى ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ ، وفى أزمة التنمية الاجتماعية بدءا من عام ١٩٦٠ . (١)

ولقد انطلق عبد الناصر فى عملية التعبئة السياسية على مستوى الأزمات الداخلية من اقتناع مؤداه « أن رسالات السماء كلها ، فى جوهرها كانت ثورات انسانية إستهدفت شرف الانسان وسعادته ، وأن جوهر الرسالات الدينية لايتصادم مع حقائق الحياة ، وانما ينتج التصادم من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم ، وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الالهية السامية » الميثاق ـ ص ١٠٥ .

★وحيث يرى عبد الناصر .علينا أن نذكر دائما أن الطاقات الروحية التى تستمدها الشعوب من مثلها العليا النابعة من أديانها السماوية أو تراثها الحضارى قادرة على صنع المعجزات ، وأنها تستطيع أن تمنح أمالها الكبرى أعظم القوى الدافعة ، وأن كانت الأسس المادية لتنظيم التقدم ضرورية ولازمة ، فان الحوافز الروحية والمعنوية هى وحدها القادرة على منح هذا التقدم أنبل المثل العليا وأشرف الغايات والمقاصد » ـ الميثاق ـ ص ١٢٣

وتتضح الرؤية الناصرية لدور الدين فى الأزمات السياسية من

---

(١) وهى التى سيقتصر هنا على خطوطها العامة حيث تم تحليلها بتفصيل فى الفصل الثالث من الدراسة .

تحليل الأزمتين التاليتين :

أ ـ أزمة الصدام مع الاخوان المسلمين عامى ١٩٥٤ ـ ١٩٦٥ :

يتناول هذا الجزء بالدراسة الادراك الناصرى للأزمة أو الحدث وكيفية استخدامه للدين فى عملية التعبئة السياسية تجاهها : فعلى مستوى الحدث أدرك عبد الناصر فى عام ١٩٥٤ أنه أمام أزمة قد تؤدى تدريجيا للاطاحة بنظامه السياسى الوليد ، حيث أنهم ـ أى الأخوان ـ « أرادوا أن يفرضوا وصايتهم على الثورة ، التى أخرجتهم من السجون والتى حققت لهم العزة القومية ... لقد ذهب الهضيبى الى سوريا ولبنان ليحارب الثورة هناك » وكان رد عبد الناصر على ذلك ـ أى على محاولة تهديد بقاء النظام ـ أن الثورة لاتقبل الوصاية . خطابه بتاريخ ١٩٥٤/٩/٥ .

وعبد الناصر فى مواجهته للأزمة استخدم أسلوب التعبئة بالدين وذلك بادخال متغيرين فى الحديث والمزج بينهما « الأنا » أى الحديث عن الذات أو النظام ، و « الأنت » المقابل له أى الجماهير ، ويؤدى المزج بينهما الى ادخال الجماهير فى حالة من القابلية للتصديق ، بأن أنا يعنى أنت ، وبأن ما يتعلق ب « أنا » من قضايا وأزمات هو ما يتعلق ب « أنت » ، واذا قدر لهذه الحالة أن يواكبها ظروف موضوعية ضاغطة أو مسهلة مثل اعلان الجمهورية والاصلاح الزراعى ، يصبح التصديق أكثر سهولة ، وللتدليل على هذه الناحية يقول عبد الناصر :

« لقد ذهب الهضيبى الى سوريا ولبنان ليحارب الثورة هناك ، ومادمتم متيقظين متبصرين فسيسقط كل مضلل وكل مخادع ، ولن نستعبد مرة أخرى لفئة تكون عميلة للشرق أو للغرب ، أو للأطماع الذاتية ، ولن نستعبد لنهازى الفرص الطامعين فى الحكم ، حينما خرجت فى يوم ٢٢ يوليو ١٩٥٢ ، كان معى ٣٠ جنيها ، فتركت ٢٩ وأخذت الجنيه لأنى كنت أعلم أنى قد لاأعود ، ولما نجحت الثورة طلبت الوفد ليحكم قلت لسراج الدين حدد الملكية الزراعية ،

واقضى على الفساد ، فرفض تحديد الملكية ، كنا مثلكم نبحث عمن يقضى على الفساد ... لم نقم للحكم فحسب بل قمنا من أجل المثل العليا ، هم يقولون القرآن دستورنا ونحن نخلع الملك ونقضى على الفساد والظلم الاجتماعى ونحقق الجلاء ، فهل هذا الذى نعمله خروج على القرآن ؟ » خطابه بتاريخ ١٩٥٤/٩/٥

ويقول عبد الناصر ليؤكد وبصيغة الأخوة ذات الدلالة والتأثير : « ياالخوانى عليكم بالعمل لقد حققنا لكم العزة والكرامة ، وبعد هذا لن نعمل وحدنا ، وسأترك لكم المضلل والمخادع فأنتم الذين تعملون للقضاء عليه » خطابه بتاريخ ١٩٥٤/٩/٢٠ .

وفى عام ١٩٦٥ تمثل تهديد الاخوان المسلمين لدى عبد الناصر فى كونهم عملاء للاستعمار وللرجعية ، حيث أنهم « رجعوا تانى قاموا بعملهم كعملاء ، عملاء للاستعمار ، وعملاء للرجعية ، وطبعا لايمكن لنا واحنا نبنى هذا المجتمع المتحرر من الاستعمار ، والمتحرر من الرجعية ، لايمكن أن احنا نسمح لعملاء الاستعمار أو عملاء الرجعية أنهم يؤثروا فى البناء اللى احنا بنبنيه » .

وهذا البناء هو فى حقيقته الانجازات السياسية والاجتماعية التى خلقتها التجربة منذ عام ١٩٥٢ وتحدى هذا البناء يمثل تهديدا لشرعيته ، ومن هنا كانت التعبئة السياسية للجماهير ، وبنفس الاساليب والأدوات السابقة مع ادخال عناصر جديدة مثل الدفع من الخارج أو مثل التهوين من قدرات الخصم ، يقول عبد الناصر :

« طبعا واحنا بنبنى لازم بنعمل تحويل اشتراكى كامل ، ولكن التحويل الاشتراكى لابد أن يكون اشتراكى مدروس .. فيه أيضا قد يكون هناك بعض الناس يضخموا المشاكل ، وطبعا يدخلوا ضمن طائفة العملاء زى الاخوان المسلمين ، الاخوان المسلمين ثبت فى المحاكمات ، أنهم كانوا عملاء للسعودية ، وعملاء لحلف بغداد ، ناس بتخدم اللى يدفع أكثر ، وطبعا فى هذا يحاولوا أنهم

يخدعوا الشعب باتخاذ الدين ستار ، والدين وسيلة ، ولكن هذا الشعب استطاع أن يكشفهم واستطاع أن يقضى عليهم » خطابه بتاريخ ١٩٦٦/٣/٢٢

ب ـ أزمة التنمية الاجتماعية : تمثل التنمية الاجتماعية فى المجتمعات النامية مشكلة معقدة مستوياتها وأبعادها المتعددة ، ولكن بشكل مبسط يقصد بهذه الازمة هنا ، عملية التوظيف الواعى والموجه لجهود الكل من أجل صالح الكل ، خاصة تلك القطاعات والفئات الاجتماعية التى حرمت فى السابق من فرص النمو والتقدم »

فاذا كانت أزمة التنمية الاجتماعية بهذا المعنى ، تعنى المعادلة الصعبة بين الامكانات أو القدرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية المحدودة وبين الآمال والأهداف الجماهيرية الكثيرة ، وعليه فانها فى الادراك الناصرى تتمثل فى وجود نوعين من المعوقات : المعوقات الداخلية واعتبارات التخلف والتبعية الاقتصادية ، والمعوقات الخارجية المتمثلة فى سلسلة الضغوط الدولية الاقتصادية من قبل بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية والتى بدأت بالعدوان الثلاثى على مصر عام ١٩٥٦ ، وانتهت بالعدوان الاسرائيلى عام ١٩٦٧ والمرحلة التالية له . ولقد أدرك عبد الناصر هذا المستوى بوضوح حيث « الرجعية المحلية والدولية تقف دائما وراء هذه الأزمة » ، وأدرك حلولها وامكانات التخلص منها ، فعبد الناصر يرى « أن الحرية الاجتماعية لايمكن أن تتحقق الا بفرصة متكافئة أمام كل مواطن فى نصيب عادل من الثورة الوطنية » ، ويرى « أن تحرير الأنسان سياسيا لايمكن أن يتحقق الا بانهاء كل قيد للاستغلال يحد من حريته » وأن « التجارب الرأسمالية فى التقدم تلازمت تلازما كاملا مع الاستعمار ، فلقد وصلت بلدان العالم الرأسمالى الى مرحلة

الانطلاق الاقتصادى على أساس الاستثمارت التى حصلت عا
من مستعمراتها » ويقدم عبد الناصر تصوره لمواجهة هذه الأ
على صعيدين : الاول اقتصادى ، تمثل فى سياسات التأ
والتخطيط ، والثانى سياسى حين استخدم عملية التعبئة السيا
للجماهير لمواجهة تلك المعوقات وهو ماتركز عليه الدراس
فالخبرات الاسلامية والرسول صلى الله عليه وسلم ، والص
ورجال الأزهر ، وانتصارات الاسلام وغيرها مثلت الادوات الغال
وخاصة فى الفترة التالية لعام ١٩٦٠ يقول عبد الناصر مستخ
تلك الرموز :

« الاسلام فى أول أيامه كان أول دين اشتراكية ، الدولة ا
أقامها الاسلام والتى أقامها محمد عليه السلام ، كانت أول د
اشتراكية ، محمد النبى أول من طبق سياسة التأميم فى ا
الأيام ، فيه حديث عن النبى عليه الصلاة والسلام قال فيه
الناس شركاء فى ثلاث : الماء ، والكلأ ، والنار ، معنى هذا فى
الأيام كانت المقومات الأساسية للمجتمع هى المراعى والم
أنهم رعاة يرعوا ويعوزوا الماء والكلأ . هذه الأشياء كانت حـ
هامة فى المجتمع ، والدولة الاسلامية عندما قامت كانت هى
دولة أشتراكية ، والاسلام سار بعد النبى عليه الصلاة والسلام
طريق الاشتراكية » خطابه بتاريخ ١٩٦١/٧/٢٢

ويحدد عبد الناصر الأعداء الموجه اليهم عملية التع
السياسية من خلال الدين ، فى معوقات الذات الثقافية ،
المدركات الخاطئة عن الدين والتنمية والعدالة الاجتماعية و
معوقات الخارج التى حصرها فى الرجعية والاستعمار فيقول

« أن جوهر الرسالات الدينية لايتصادم مع حقائق الحياة وانما ي
التصادم فى بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الد
ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم وذلك بافتعال تفسيرات له تتصا

مع حكمته الالهية السامية ، لقد كانت جميع الأديان ذات رسالة تقدمية ، ولكن الرجعية التى أرادت احتكار خيرات الأرض لصالحها وحدها ، أقدمت على جريمة ستر مطامعها بالدين وراحت تتلمس فيه مايتعارض مع روحه ذاتها .. لكي توقف تيار التفكير » خطابه بتاريخ ١٩٦٢/٥/٢٦

ثم يدخل عبد الناصر الى البعد الخارجي فيرى أن :
« الرجعية النهارده تتستر بالاسلام ، وبتتمسح بالاسلام وتعتقد أنها وجدت خط دفاع كبير جدا ولكن العالم العربى عالم واعى لأن الناس بتفهم الدعوة ، مين اللى يطلق هذه الدعوة ، فاذا كانت الرجعية تطلق دعوة تحت اسم الدين ، فكل واحد يعرف بتنهب فلوس الناس هى اللى تستغل عمل الناس ، هى اللى بتستعبد العمال ، هى اللى تاركة الشعوب مستغلة ومحرومة من حقها فى الحياة وحقها فى الكرامة ، لم تكن الرجعية أبدا شريعة الله ولكن شريعة الله كانت دائما هى شريعة العدل »
خطابه بتاريخ ٢٢ / ٣ / ١٩٦٦

٢ ـ التعبئة السياسية على مستوى الأزمات الخارجية : عاصر النظام السياسى الناصرى أبان فترة حكمة أكثر من أزمة سياسية خارجية كادت أن تطيح به فى بعض الاحيان وسوف تقتصر الدراسة هنا على حدثين أو أزمتين خارجيتين وهما :
(أ) أزمة العدوان الثلاثى على مصر عام ١٩٥٦ .
(ب) أزمة عام ١٩٦٧

ولقد استخدم عبد الناصر الدين والشعور الدينى لدى الجماهير فى تعبئتهم سياسيا ضد هذه الأزمات ، وتعدى هذا الاستخدام مجال الفكر الى مجال السلوك السياسى حين اتجه عبد الناصر الى الجامع الأزهر يخطب فى الجماهير أثناء العدوان على مصر فى عام ١٩٥٦ .

(أ) أزمة العدوان الثلاثى على مصر عام ١٩٥٦ : تمثل استخدا
النظام السياسى الناصرى للدين فى عملية التعبئة السياسية لهذ
الأزمة فى موقف محدد لعبد الناصر ، كشف بوضوح عن مدركا
الحقيقية تجاه الدين وكيفية توظيفه فى عملية التعبئة السياسية م
خلال توظيف الرموز الدينية ، ومن خلال الاستخدام للتراث الدين
لدى الجماهير ، تمثل هذا كله فى خطاب عبد الناصر الشهير الذ
ألقاه من فوق منبر الأزهر فى أثناء العدوان الثلاثى على مصر ع
١٩٥٦ ، والذى أشار فيه لتاريخ الأزهر فى الكفاح ضد الاستعم
وهو الخطاب الذى أعلن فيه بداية المواجهة ضد العدوان ، وم
الأمور الهامة هنا أن هذا الادراك الناصرى لدور الازهر ـ الرمز
فى عملية التعبئة السياسية لم يكن وليد هذه الأزمة السياسية
فلقد سبق لعبد الناصر أن أدرك حقيقة أهمية الرمز الدينى ف
عملية التعبئة السياسية ، وخاصة اذا كانت الأزمة خارجية تهد
بقاء أو شرعية النظام السياسى ، فعبد الناصر فى أكتوبر ١٩٥٤
يقول :

« لايسعنى فى هذه المناسبة الا أن أذكر جهاد الأزهر على
السنين فقد حمل الأزهر دائما الرسالة ولم يتخل أبدا عن الأمانة
وكافح كفاحا مريرا ، فى سبيل الحصول على حرية الوطن ، كاف
الازهر أيام الحملة الفرنسية ، وقاسى رجاله وعذبوا وقتلوا وشرد
واقتحم المحتلون الأزهر فلم يتأخر الأزهر عن حمل رسالة الجها
والكفاح لتحرير الوطن وبلاد العروبة والاسلام واستمر الازه
يحمل الرسالة حتى سلمها الى الجيش الى عرابى ، الذى قا
متسلحا بروح الأزهر يطالب بحقوق الوطن ... »

ويتابع عبد الناصر التراث النضالى للأزهر ضد الانجليز الى أ
يصل الى هدفه « لقد جاء دور الازهر وأن عليكم أن تحملوا الأما
مرة أخرى وأن تدافعوا عن المثل العليا التى كافح من أجلم

الأولون »

وعلى نفس المستوى من الادراك يواصل عبد الناصر عملية الشحن السياسى للجماهير من خلال الازهر ، وفى أحيان كثيرة من خلال رجال الأزهر ، وهو الادراك الذى كشف فيما بعد عن الرؤية الناصرية لهذه المؤسسة الدينية الرسمية ، والتى اتضحت كسلوك سياسى فى مشروع تطوير الأزهر عام ١٩٦١ ، ووصلت الى أقصاها حين دخل الأزهر الى حلبة الصراع السياسى ضد النظم العربية المعادية لعبد الناصر فى أبريل ١٩٦٧ ، وحين وصفت مجلة الأزهر الملوك العرب بأنهم الرجعيون والذين دنسوا الاسلام بالذهب الأمريكى من أجل أن يحافظوا على أملاكهم وبهذا فانهم اتبعوا الشيطان وتركوا الله .

وامتداداً بالأزمة السابقة تولدت فكرة الأحلاف السياسية الخارجية والتى وقف عبد الناصر ضدها وبوضوح فهو يقول :

« قالوا نريد أن نقيم حلفا اسلاميا ولكن كيف يقوم حلف اسلامى تحت زعامة بريطانيا أو تحت زعامة أمريكا ؟ أن هذا الكلام هو خديعة لنا لندخل مناطق النفوذ ، لم تستطع هذه الشعارات الجديدة أن تنطلى علينا ولكن أعلناها صريحة عالية ، أننا قررنا أن نستقل وحصلنا على الاستقلال »

وهو يحدد خطورة القضية من زاوية أخرى حين يقول : « أنا مش متصور أن يبقى حلف اسلامى ويأخذ أوامره من لندن أو واشنطن أو أى دولة أخرى لأنه حلف اسلامى انه يتنافى فى هذه الحالة مع كلمة الاسلام ويبقى حلف غربى »

ب ـ أزمة عام ١٩٦٧ : يتضح دور الدين أكثر فى مجال التعبئة السياسية لدى عبد الناصر فى المرحلة التى أعقبت هزيمة يونيو عام ١٩٦٧ ، حيث إمتلأت خطب ووثائق عبد الناصر بالمترادفات الدينية والدلالات اللفظية مثل : ارادة الله ، الجهاد الأكبر ،

والجهاد الأصغر ، والاسلام ، والايمان بالله ، والهزيمة قدر والصبر والثقة فى نصر الله ، والاخوة الاسلامية وغيرها ، ولء عنف الهزيمة ، وعمق آثارها هو الذى ولد هذه التأكيدات على الدب والشعور الدينى ، وخاصة لدى المقاتلين على الجبهة ، ولد القطاعات الجماهيرية التى مثل لديها ـ أى عبد الناصر ـ نموذ البطل التاريخى الذى لاينهزم أو الذى لاتستطيع أن تتصو مهزوما .

لقد اتضحت عملية التعبئة السياسية بالدين عند عبد النام حين كان يلتقى بالجنود أثناء حرب الاستنزاف ، ولقد أدرك ع الناصر أنهم ـ أى الجنود ـ هم القطاع الجماهيرى صاد الأولوية الأولى فى هذه المسألة ، لأنهم أصحاب الأزمة وضحايا الحقيقيون . من هنا كانت عملية التعبئة السياسية المباش وتأكيده على الايمان والارادة لدى الجندى المقاتل ، وهنا يقول ع الناصر .

« يجب أن نؤمن بأن ارادتنا هى وحدها القادرة على تغيير الموة وتحويل الهزيمة الى انتصار ، لذلك يجب أن نضحى وأن نب الجهد ونفتدى حياتنا وحياة بلادنا بالفداء والموت ، وبدى أق حاجة مهمة ، أن مفيش حد مننا حيموت ناقص عمر وكل مخلوق أجل محدد وكلنا مؤمنين بالله وبهذه الحقيقة . ومن ناحية أخرى فلابد أن يتعمق هذا الايمان فى قلب الجنود ، عاوز كل عسكر يكون مؤمن بالدين وبالمبادىء والقيم ولازم التوجيه المعنوى يع هذه المعانى ويجعل عامل الايمان بالله أساسى فى تو الجندى ، وهذا الايمان الذى يملأ قلب كل واحد يدفعه أن لايتر فى وقت الشدة وقد لمستم ذلك فى المعركة وعشتم أيامها وادرك قوة المبادىء والايمان »

خطابه بتاريخ ١٠ / ٣ / ٦٨،

والأزمة ـ لدى عبد الناصر ـ تتطلب لمواجهتها ثقة بالنفس وبالله لأنها قدر الأمة العربية : « ان المسئولية التى يلقيها الشعب عليكم أنتم رجال القوات المسلحة مسئولية كبيرة جدا والواجب الملقى عليكم واجب صعب ولكنه مش مستحيل ، وبالارادة والايمان بالله والثقة بالنفس وبالتدريب وبالجهد وبالعلم نستطيع أن نحيل الهزيمة الى نصر لأن هذا قدر الأمة العربية »

خطابه بتاريخ ١١ / ٣ / ١٩٦٨

وعن قوة الايمان يرى عبد الناصر أن :

« الدبابة مش حتحارب لوحدها ، المدفع مش هيضرب لوحده . الانسان هو القادر على تحريك كل هذه الاسلحة ، والانسان العربى دائما كافح ، الانسان العربى دائما أثر فى التاريخ وسوف يكافح ويؤثر فى التاريخ ، ولكن علينا أحنا واجبات كبيرة جدا من أكبر القيادات الى أصغر القيادات ، علينا أن نوجه هذا الانسان التوجيه السليم اللى هو الجندى ، علينا أن نوجهه الى أن يشعر أن عليه رسالة كبيرة ، رسالة ثورية ، ورسالة نحو ربه ، ورسالة نحو وطنه وعلينا أن نبث فيه روح الايمان ، لانه بدون الايمان وبدون العقيدة الواحد حيحارب ليه ؟ الواحد حيموت ليه ؟ الواحد بيموت لانه مؤمن بشىء بيطلع يبذل نفسه من أجله واحنا هنا طبعا نؤمن بالله ، ونؤمن بوطننا ونؤمن بحريتنا ونؤمن بحق أمتنا العربية فى الحرية ، ولذلك من أجل المثل اللى ادهلنا ربنا ومن أجل بلادنا ومن أجل أرضنا ومن أجل امتنا العربية .. الواحد يطلع ويضحى بنفسه »

خطابه بتاريخ ٢٩ / ٤ / ١٩٦٨

ومن التحليل السابق يتضح أن عبد الناصر قد اعتبر الدين عنصرا أساسيا فى عملية التعبئة السياسية للجماهير ، فى أوقات الأزمات السياسية الداخلية والخارجية ، وهو ماأثبتته أزمات الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) .

ثالثا : الدين وقضايا التنمية الشاملة :

مثّل عقدا الخمسينات والستينات بالنسبة للدول العربية مرحلة الاستقلال السياسى ومحاولات التنمية المستقلة ، بعد فترة طويلة من الاستعمار الغربى ، وعندما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ ، كان المجتمع المصرى يعانى من أزمتين مؤثرتين : أزمة سياسية ، حيث كان المجتمع يرزح تحت وطأة ثالوث سلطوى : الاحتلال الأجنبى ، والقصر وأحزاب الأقلية .. وأزمة اجتماعية اقتصادية تمثلت فى سيطرة الاقطاع وانقسام المجتمع الى طبقتين احداهما أغلبية لاتملك ولاتحكم ، والأخرى أقلية تملك وتحكم معا ، وأصبح الواقع يشهد أن نصف الأمة ليس فى حساب الاحياء .

قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ اذن لتواجه بهاتين الأزمتين ، وهو الأمر الذى أثار أهمية مواجهة العديد من قضايا التنمية الشاملة ، فكان أن أثيرت قضايا مثل التخطيط والتمصير ، والتأميم ، والاشتراكية ، ومواجهة الرجعية المحلية والخارجية ، ودور أو وظيفة الدين فى هذه القضايا .

والنتائج التالية المأخوذة من وثائق الدراسة تبرز تطور تكرار الدين كعنصر فى عملية التغير الاجتماعى والتعبئة الشاملة ، والتى تؤكد من حيث أرقامها المناخ العام الذى سيطر على تلك الفترة ، حيث نجد أن الفترة (١٩٦٤ ـ ١٩٦٦) كانت أعلى الفترات التى استخدم فيها الدين كعنصر فى عملية التغير الاجتماعى والتحول نحو التنمية الشاملة حيث بلغ عدد تكراراته كفكرة سائدة ٤٩ مرة من اجمالى الفترة التى وصلت الى ١١٥ مرة أى بنسبة تصل ٤٢,٦ ٪ من اجمالى الفترة ، تليها الفترة (١٩٦٢ ـ ١٩٦٤) التى وصلت الى ٢٢ مرة أى بنسبة ١٩ ٪ ، أما اقل الفترات فكانت الفترة (١٩٦٧ ـ ١٩٧٠) حيث وصلت نسبتها ٨,٧ ٪ من الاجمالى العام للفترة .

واذا مانظرنا الى واقع الفترة الأولى ـ أى التي ازداد فيها تكرار عنصر الدين فى الخطاب الناصرى فانها الفترة التى غلبت فيها عمليات التنمية على التوجه العام للنظام السياسى . أما الفترة التى خبأ فيها الدين ، فيرجع الى طبيعة الفترة حيث توجه اهتمام النظام الى حيث الجانب العسكرى واستخدم الدين فى مجال التعبئة السياسية والصراع الخارجى أكثر منه تجاه التغير الاجتماعى وقضاياه ، ونفس الحقائق نجدها فى المواثيق الاخرى للفترة حيث غاب الدين كعنصر فى عملية التنمية عن كتاب (فلسفة الثورة) ، (وبيان ٣٠ مارس) ١٩٦٨ ، ويرجع ذلك الى ذات الظروف الموضوعية السابقة ، والى كون القضية لم تكن مطروحة بالحاح مثلما كان الحال مع الميثاق الوطنى الذى جاء في فترة من أخصب فترات التحول الاجتماعى والتنموى التى خاضها المجتمع المصرى ، ومن تكرر الدين كفكرة فى هذه الفترة (٥) مرات هى كل المرات التى تحدث فيها الميثاق عن الدين كعنصر فى التنمية والتغير الاجتماعى أى بنسبة ١٠٠ ٪ .

واذا رجعنا الى التحليل الخاص بالكلمات الدينية ، نجد أن كلمتى الدين والاسلام قد سجلتا أعلى تكرار لهما فى الفترة (١٩٦٢ ـ ١٩٦٤) ، حيث رصد (الدين) ٧٦ مرة أى بنسبة ٣٩,٦ ٪ من الاجمالى العام للفترة ، و (الاسلام) رصد ٥١ مرة من الاجمالى العام بنسبة ٤٤,٣ ٪ .

وهذه الارقام فى مجملها تقدم تجسيداً حيا على صعود دور الدين فى عملية التنمية والتغير الاجتماعى وان ظل يؤكد على نسبيةأهميتها ومصداقيتها مع فترة من أخصب فترات تاريخنا .

★ ويمكن من واقع النتائج السابقة ، تناول الدين وقضايا التنمية الشاملة كيفيا على مستويين :

مستوى أول : الدين وعملية التغير الاجتماعى فى ادراك عبد

الناصر ، وفيه يتم تحليل البيانات الكمية السابقة . **مستوى ثان** : ويتم فيه تحديد لمستويات العلاقة بين الاشتراكية والاسلام فى ادراك عبد الناصر ، حيث أن الاشتراكية أصبحت هى أيديولوچية التنمية فى مصر .

(١) فعلى المستوى الأول : الدين والتغير الاجتماعى فى ادراك عبد الناصر ، يلاحظ تميز النموذج الناصرى فى هذا المجال بعدة خصائص ، يكشفها وجود عدة مراحل فى دخول الدين لمعارك التنمية والتغير الاجتماعى ، كانت على التوالى :

أ ـ المرحلة الأولى (١٩٥٢ ـ ١٩٦٠) وهى المرحلة التى تم فيها استخدام الدين من أجل تحويل الثورة الى نظام والى اكتساب الشرعية لتقوم على مفاهيم وقيم التضحية والجهاد وتناهض الاستعمار وتقضى على الارهاب والتعصب وتعمل للوحدة العربية وتحارب الطائفية وتقف أمام الماركسية والالحاد ، وقد استخدم الدين فى تأييد هذه القيم الثورية ، ومن أجل الارتباط بالجماهير ، وبعث القيم الأولى للدعوة الاسلامية والتى لاتختلف عن القيم السابقة فى شيء ـ الا فى اختلاف الزمن والاطار المكانى الذى طرحت فيه .

ب ـ المرحلة الثانية (١٩٦١ ـ ١٩٦٦) : وهى المرحلة التى بلغ فيها استخدام الدين فى معارك التنمية الذروة سواء فى البناء الاشتراكى بعد قرارات يوليو فى عام ١٩٦١ ، ومعارك الاسلام والاشتراكية ، أوفى مقاومة الحلف الاسلامى والرجعية العربية العاملين على محاصرة القوى الثورية العربية ، وهذا يظهر الدين أسلوبا للدفاع عن النظام الاشتراكى ضدتهم الكفر والالحاد وهجوم على الحلف الاسلامى باعتباره صورة أخرى لحلف بغداد الاستعمارى القديم .

ج ـ المرحلة الثالثة (١٩٦٧ ـ ١٩٧٠) : وهى المرحلة التى بدأت

بهزيمة عام ١٩٦٧ وتم التركيز على قيم مثل الايمان والصبر والقضاء والقدر ، تحول بها الدين من معركة خارجية الى انفعالات وعواطف داخلية ، وسادت بعض الاتجاهات المحافظة على الجانب الداخلى من ذات المؤمن والأمل فى نصر يأتى من وراء الحجب وترتب على هذه المراحل عدة تساؤلات حول مدى ادراك عبد الناصر للدين عامة وعن دوره فى التنمية والمجتمع خاصة ؟ وللاجابة على هذه التساؤلات لابد أن نؤكد على معنى العلمانية الذى أراده عبد الناصر ، حيث هى علمانية اجتماعية ، والتى يمكنها أن تقدم دعما أيديولوچيا كبيرا لنظام الحكم الذى يمكننا أن نطلق عليه مجازا وصف العلمانية ، أنها فى هذه الحالة تعنى ارتباط العقيدة بالتغيرات الاقتصادية والاجتماعية المتسارعة .

بهذا التوضيح يمكن القول أن ادراك عبد الناصر ومن ثم سلوكه السياسى يقع الى جانب المفهوم الاجتماعى للعلمانية ، وليس الفلسفى ، فالأخير يفصل تماما بين الدين والدولة ، أما الأول فينصرف الى العلمانية المرتبطة بأحداث التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتى يشكل الدين جزءا أساسيا فيها .

ولقد اتضحت هذه النتيجة فى الادراك الناصرى ، حيث كان عبد الناصر يرى أن « حرية العقيدة الدينية يجب أن يكون لها قداستها فى حياتنا الجديدة الحرة ، أن القيم الروحية الخالدة النابعة من الأديان قادرة على هداية الانسان وعلى اضاءة حياته بنور الايمان وعلى منحه طاقات لاحدود لها » بل أن أساس الثواب والعقاب فى الدين هو فرصة متكافئة لكل انسان ، أن كل بشر يبدأ حياته أمام خالقه الأعظم بصفحة بيضاء يخط فيها أعماله باختياره الحر ولايرضى الدين بطبقة تورث عقاب الفقر والجهل والمرض لغالبية الناس وتحتكر ثواب الخير لقلة منهم »

الميثاق الوطنى - ص ١٠٥

ان الدين لابد من أن يتصل بقضايا الجماهير ، كالملكية العامة ، « فموقف عمر من الملكية العامة هو موقف عبد الناصر ، وهو موقف اشتراكيتنا ، ملكية تكون أرباحها وثمراتها للشعب » نشرة الاشتراكى بتاريخ ٦ / ٢ / ١٩٦٥

وتؤكد وثائق النظام السياسى أيضا أن « الاشتراكيون المخلصون فى أعمالهم ، وفى معركتهم ضد المترفين والعابثين الذين يبعثرون المال فى غير مصلحة الشعب ، وفى ايمانهم بأن الدولة الاشتراكية مسئولة عن كل فرد فى المجتمع ، هؤلاء الاشتراكيون هم أقرب الناس الى مبادىء الاسلام وهم أقرب الناس الى الله » يراجع نشرة الاشتراكى ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦ .

ان الدين لدى عبد الناصر يصير جزءا لايتجزأ من عملية التحول الاجتماعى والثقافى نحو التنمية الشاملة يتأثر بنفس التحديات ويخضع لنفس الشروط المرتبطة بقضية التنمية والتغير هنا يتم فى الفكر الدينى وليس فى العقيدة فى عناصرها الالهية الثابتة وهو التغير الذى يسمح لعبد الناصر أن يميز أعداءه وأن يكشف دعاويهم « فأموال المسلمين بتنهبها الرجعية باسم الدين ، وأنهم بهذا بيدافعوا عن أنفسهم الدفاع الأخير » خطابه بتاريخ « ٣/٢٢ / ١٩٦٦ » وحيث التفرقة بين الفكر الدينى والعقيدة الدينية تأتى من كون الفكر الدينى من انتاج البشر ، يحتمل الصواب والاجتهاد ويخضع لمصالح البشر واحتياجاتهم وعلى ذلك جرت عملية اخضاع مستمرة للقيم الدينية ومؤسساتها لتشريعات وسياسات الدولة وعمليات التنمية ، وفى هذا الصدد لعبت العقيدة ورجال الدين دورا بارزا فى اضفاء الشرعية على سياسات عبد الناصر وتجاربه التنموية ، وتزداد أهمية هذا الاعتبار من زاوية كون المجتمع المصرى شديد التدين وتحظى العقيدة فيه بين الناس بمكانة هامة ، وهذا الدور ، دور الموصل لسياسات وأفكار القيادة

السياسية للجماهير ، ليس جديدا على المؤسسات الدينية فى مصر فقد كان الكهنة أيام الفراعنة يقومون بنفس الدور وقام رجال الدين وعلماء الازهر وشيوخه بنفس الدور أيام الخلافة الاسلامية والحكم المملوكى والعثمانى ، وفى ظل السياسات الثورية للنظام الناصرى ، وعمليات التنمية الشاملة ، أصبح من المنطقى ـ كما يرى البعض ـ بالنسبة لرجال الدين وغيرهم من القوى السياسية الأخرى أن ينصبوا من أنفسهم مدافعين عن النظام الجديد . يؤدى هذا الى الحديث عن نقطة أخرى فى مجال الربط بين التنمية والدين وهى أنه من متابعة تاريخ التجربة الناصرية يتضح أن الخلاف بين عبد الناصر والقوى الدينية فى المجتمع ـ كما سيتضح فيما بعد ـ كان خلافاً سياسيا ، فمن الصحيح أن الاخوان ـ مثلا ـ كانوا أول المتحمسين لنجاح الثورة وقالواعندما قامت أنها حققت أهدافهم ، وأصدروا بيانا بعد اسبوع من قيام الثورة طالبوا فيه بأن يمتد التطهير ليشمل التخلص ليس فقط من الملك وانما أيضا الغاء كافة القوانين الرجعية المنافية للحريات والقضاء على التفاوت الاجتماعى بالحد من الملكيات الكبيرة واستكمال التشريعات العمالية واباحة تكوين الاتحادات النقابية والمطالبة بتمصير البنك الأهلى .

وطالبوا فى نفس الوقت بأن يكون الحد الأعلى للملكية الزراعية ٥٠٠ فدان بدلا من اطلاقها بلا تحديد ، ورغم أن هذا خلق تعاطفا من الثورة تجاههم ، فان البون كان كبيرا بين الاتجاه الاجتماعى العام لعبد الناصر واتجاه الاخوان ، ولم يؤثر هذا التباين على تعاون عبد الناصر معهم ولكن عندما تأكد له حقيقة تطلعهم الى السلطة ، وبداية الصدام معهم حاول استبدال العناصر غير المعتدلة منهم بأخرى يسهل التأثير عليها وتكون غير مرتبطة بتنظيم الاخوان . ففى بداية الثورة ، تحديدا فى السنوات الأولى ،

استخدمت القيادة السياسية أسلوبا خاصا فى الحكم .. كما يقول البعض حيث كانت القيادة السياسية تقوى من سلطتها ، وتضرب فى كل اتجاه تبعا للظروف ، فكانت تضرب البرجوازية الكبيرة وفى نفس الوقت يحاول دعمها ، بضرب الشيوعيين وتقدم خدمات للطبقة العاملة ، يحاكم الاخوان المسلمين وينمى فى نفس الوقت الاتجاهات المحافظة بيد أن هذا الرأى يجافى الواقع فى تفاصيل عديدة (١) لها ملابساتها السياسية الخاصة كما سيتضح فيما بعد .

وفى بداية فترة الستينات ـ أيضا ـ وعند الاعداد للميثاق والقرارات الاشتراكية التى صدرت عام ١٩٦٢ ، فى هذا المناخ الثورى والاشتراكى اختفى وجود اليسار والاخوان على السواء ، فالاخوان كانوا فى المعتقلات ، ولم يكن فى اللجنة التحضيرية للمؤتمر الوطنى للقوى الشعبية أى من الشيوعيين وعين عبد الناصر كلا من أنور السادات وكمال الدين حسين أمينين عامين للمؤتمر الوطنى ، وكان الثانى فيما بعد مشرفا على لجنة المائة التى وضعت تقرير الميثاق ، ولكن المؤتمر ضم الكثير من الشخصيات المحافظة والتى حرصت على طرح أفكارها وتصوراتها الدينية الخاصة رغم عدم مواءمة المناخ السياسى العام لذلك .

ولقد كان السادات وكمال الدين حسين من ضباط الثورة الذين كانوا على صلة بالاخوان المسلمين وكان الثانى متزمتا فى أفكاره الدينية ، وظهر ذلك فى تقرير الميثاق الذى عكس وجهة نظر محافظة ، ويرجع البعض سبب اعتماد عبد الناصر على القوى الدينية المحافظة من غير الاخوان

(١)يرى طارق البشرى « أنه بعد حل الأحزاب السياسية فى مصر بعد ١٩٥٢ ، لم يكن الاستقطاب بين أحزاب ديمقراطية سياسية ذات مضمون اجتماعي محافظ ، وبين قيادة الثورة غير الحزبية ذات المضمون الاجتماعى التقدمى ، وأنما تم الخلاف حول أسلوب الحكم وقضايا الديمقراطية السياسية . أنظر : طارق البشرى . الديمقراطية والناصرية (القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٥) . ص ص ٧٧ ـ ٨٠ .

ـ كذلك : أحمد حمروش : مجتمع عبد الناصر : قصة ثورة يوليو ، ص ص ١٥١ ـ ١٥٢ .

ـ راجع قائمة المراجع المرفقة .

فى الفترة التى يقود فيها عمليات تحول أشتراكى الى اعتبارات متعددة يأتى فى مقدمتها أن عبد الناصر لم يكن يضع اعتبارا للاختلافات فى النظرة الى التحول الاجتماعى الا عندما يتحول أصحابها المناوئون له من موقع الفكر الى موقع العمل ، وعندما يختفى خطر الاتجاه الى العمل السياسى ولايظهر على السطح الا الخلاف الفكرى فانه فى هذه الحالة ينحاز الى صف الاعتدال والقوى المحافظة .

لقد حاول عبد الناصر أن يدرك قيمة الرجوع والعودة الى الدين ، لخلق الطريق الصحيح للتنمية الذى يبتعد عن الانحراف حيث :

« القرآن أيضا كان يعطينا عظة وعبرة عندما يعود للماضى ويحكى لنا قصة عاد وثمود ، والطغيان ، حصل ليه ؟ علشان نأخذ من هذه القصص عظة وعبرة ونشوف ايه اللى حل باللى انحرفوا ، وايه اللى حل باللى خرجوا عن الطريق الذى كان يجب عليهم أن يتبعوه ، فالميثاق يسترشد ويستهدى بهذه الطريقة » خطابه بتاريخ ٢٦ / ٥ / ١٩٦٢

٢ ـ المستوى الثانى : الاشتراكية والاسلام فى ادراك عبد الناصر : للعلاقة بين الاشتراكية والاسلام فى الادراك الناصرى مستوياتها ، فهناك مستوى الادراك للعلاقة ، وهناك مستوى التطبيق فى مواجهة ماأسماه عبد الناصر بالرجعية العربية ، وأحلافها وعملائها فى الداخل فلقد دارت المعركة الحقيقية بين الدين والاشتراكية بوجه عام ، والاسلام والاشتراكية بوجه خاص بعد قرارات يوليو الاشتراكية عام ١٩٦١ ، والتى ولدت هجوما من

الخارج عليها تحت غطاءات سياسية ودعائية مختلفة كان في مقدمتها الدين والاسلام ، فكان استخدام القيادات السياسية لرؤيتها ولادراكها المسبق ، وطرح عبد الناصر تصوره القائم على أن الاسلام هو أول دين اشتراكي وتوالي تفسيره لهذا التصور ، وتوالت أيضا النشرات والوثائق الرسمية تأكيدا لهذا المعنى فالاشتراكيون هم أقرب الناس الى مبادىء الاسلام وهم أقرب الناس الى الله ، بل أن « موقفنا الاشتراكى الحالى يستمد أصوله وروحه من الاسلام » وعبد الناصر يرى أن « الاسلام فى أول أيامه كان دين اشتراكية ، الدولة التى أقامها الاسلام والتى أقامها محمد عليه السلام كانت أول دولة اشتراكية ، محمد النبى أول من طبق سياسة التأميم فى هذه الأيام »

ويفسر عبد الناصر التأميم الاسلامى حين يقول :

« فيه حديث عن النبى عليه الصلاة والسلام قال فيه أن الناس شركاء فى ثلاث الماء والكلأ والنار ، فيه ناس قالوا أيضا الملح ، معنى هذا فى تلك الايام كانت المقومات الأساسية للمجتمع هى المراعى والماء ، انهم رعاة يرعوا ويعوزوا الماء والكلأ ، هذه الأشياء كانت حاجة هامة فى المجتمع النبى قال أن الناس يجب أن يكونوا شركاء فى هذا مايجيش واحد يستولى على المراعى ويقول هذه ملكى ، هل التأميم يختلف عن هذا فى أى شىء ؟ حين نقارن أنفسنا بهذا الوقت ، الأول كان يعيش على المراعى ، يعيش على الماء ، ويعيش على الكلأ والنار كانت مهمة ليه ، اليوم المصانع هيه بتمثل الارض الزراعية وتمثل المقومات الأساسية فى المجتمع » خطابه بتاريخ ٢٢/ ٦/ ١٩٦١

وأدرك عبد الناصر أن الدولة الاسلامية لم تتوقف إشتراكيتها بعد وفاة الرسول :

« الدولة الاسلامية حينما قامت كانت هى أول دولة اشتراكية

والاسلام سار بعد النبى عليه الصلاة والسلام فى طريق الاشتراكية ، أيام أبو بكر وأيام عمر سار فى طريق الاشتراكية وفى أيام النبى وفى هذه الايام أنصفوا أهل الفقر من أهل الغنى ، فى أيام عمر أمموا الأرض ووزعوا الأرض على الفلاحين » [خطابه السابق]

كما يتجه عبد الناصر الى مهاجمة الرجعية ، وهو مايجسد المستوى الثانى للعلاقة بين الدين والاشتراكية فى ادراكه حيث يقول :

« الاشتراكية بتقول أن أموال المسلمين للمسلمين والرجعية بتقول أن أموال المسلمين لملوك المسلمين ، والدين بيقول أن أموال المسلمين للشعب مش للملوك ، وأن الاشتراكية تتمشى مع الدين ، والنهارده طبعا الاسلام عقيدة يؤمن بها الشعب المسلم العربى ، فلابد للرجعية أن تتستر بالاسلام وتتمسح بالاسلام زى الاخوان المسلمين عملاء الاستعمار ماتستروا وتمسحوا بالاسلام وقبضوا فلوس من حلف بغداد ، وقبضوا فلوس من السعودية ، وباعوا أنفسهم لكل من يدفع الثمن ، النهارده الرجعية تتستر بالاسلام ، وبتتمسح بالاسلام وتعتقد أنها وجدت خط دفاع كبير جدا ، ولكن العالم العربى ، عالم واعى والشعب العربى ثائر ، ولن يمكن للرجعية أن تخدعه مهما تمسحت فى الدين ، لأن الناس بتفهم الدعوة من اللى يطلق هذه الدعوة فأذا كانت الرجعية تطلق دعوة تحت اسم الدين ، فكل واحد يعرف أن الرجعية هى اللى بتنهب فلوس الناس ، هى اللى بتستغل عمل الناس ، اللى بتستعبد العمال ، هى اللى تاركة الشعوب مستغلة ومحرومة من حقها فى الحياة ، وحقها فى الكرامة ، لم تكن الرجعية أبدا شريعة الله ، ولكن شريعة الله كانت دائما هى شريعة العدل » خطابه بتاريخ ٢٢ / ٣ / ١٩٦٦

والاشتراكية عند عبد الناصر فى علاقتها بالدين تنتقل الى مرحلة أخرى حين يستشهد هنا بخبرة أبى بكر الصديق فى مواجهة المرتدين :

« فلقد حارب أبو بكر مانعى الزكاة ، وهى حروب الردة فى الاسلام فالردة عن الزكاة ردة عن الاسلام ، ردة عن النظام الاسلامى كله وعن الدعوة الاسلامية كلها ، وهذا نموذج للثورة الاجتماعية ، لابد أن تسير فى طريقها ويتم تأمينها حتى تنتصر وحتى تزيل الفوارق بين الطبقات ، حتى تقام العدالة الاجتماعية ، وحتى تقام الفرص المتكافئة بين الناس ، لقد انتصر النبى أولا ورجع الى مكة منتصرا وحدث خلاف فى ذلك الوقت حول العفو عن الذين ناهضوا الدعوة وقاوموها ووقفوا ضدها أم لا ؟ فقال الرسول « اذهبوا فأنتم الطلقاء » وقال أيضا : من دخل بيت أبى سفيان فهو آمن وكان هذا سبيل الثورة فى بدايتها ، وهو سبيل الرسول عندما رجع من احدى المعارك التى أصيب فيها معركة أحد .. وقال « اللهم اغفر لقومى فانهم لايعلمون » ولكنه قال أيضا : » أن المنافقون يقتلون ولو كانوا متعلقين بأستار الكعبة ، فلكل دعوة مؤيدون ومعارضون والمعارضون يتم العفو عنهم اذا ماتحولوا الى الاسلام كما فعل عمر بن الخطاب عندما تحول من العداوة الى التأييد أو قتالهم كقتال أبى بكر لمانعى الزكاة »

وهنا حاول عبد الناصر الارتكان الى التراث الاسلامى فى مجال الحرب ، من أجل تأييد العنف الثورى فيما يتعلق بحقوق الفقراء فى أموال الأغنياء مستدلاً بحروب الردة وقتال مانعى الزكاة .

وهكذا تصبح الحرب من أجل حقوق الفقراء ، أداة للتوكيد على تلك العلاقة ، علاقة الاسلام بالاشتراكية . لقد أدرك عبد الناصر طبيعة العلاقة بين الدين والاشتراكية وبين الدين والتنمية ، وهو الادراك الذى وجد منذ البداية مع قيام الثورة ولكنه اكتسب فاعليته

ومصداقيته مع بدء عمليات التحول الاجتماعى فى مصر مع بداية الستينات .

رابعا : الدين كعنصر في عملية المواجهة للصراع الخارجي :

لعب عبد الناصر دورا مؤثرا فى تشكيل وادارة السياسة الخارجية المصرية وقضايا الصراع الخارجي ، بدءا بالعدوان الثلاثى عام ١٩٥٦ ، ومرورا بالأحلاف الخارجية وانتهاء بهزيمة عام ١٩٦٧ ، وفى مجمل قضايا الصراع الخارجي لعب الدين دورا مساندا له واتضح هذا البعدالخارجى للدين عندما وقف عبد الناصر على منبر الازهر يلقى خطابا فى الجماهير يدفعهم فيه الى الجهاد ، وفى الحلف الاسلامى ، وأخيرا فى ذلك الانكسار العام الذى لازمه ، وخاصة على مستوى المزاج النفسى والادراكى بعد هزيمة عام ١٩٦٧ .

وبتحليل العينة الوثائقية ـ التى استندنا اليها ـ تتأكد هذه الأهمية لدور الدين فى الادراك الناصرى تجاه عملية المواجهة للصراع الخارجي ، حيث يتضح منها أن الفترة (١٩٦٤ ـ ١٩٦٦) مثلت أعلى الفترات التى استخدم فيها الدين فى الصراع الخارجى حيث وصلت الى ٣٦,٧ ٪ من الاجمالى العام للفترة ، ويعود هذا الى الحديث الذى أثير وقتئذ حول الحلف الاسلامى ، وكيف أنه ضد الدين وضد الاسلام ، وتلت ذلك الفترة (١٩٦٧ ـ ١٩٧٠) حيث وصلت نسبتها الى ٢٢,٢ ٪ من الاجمالى العام ، وتعود هى الأخرى الى طبيعة الفترة التى تميزت بوجود هزيمة عسكرية فادحة ومحاولة اعادة بناء وترتيب للبيت المصرى ، وأيضا مواجهة الاعداء المتربصين بالخارج .

ومن واقع الحقائق السابقة يمكن أن تعالج هنا للتدليل على الابعاد الخارجية ، قضية الدين والصراع مع الرجعية العربية ، والدين وقضية الحلف الاسلامى ، بالاضافة الى الاشارة الى موقع

الدين فى علاقته بالصراع العربى الصهيونى فى ادراك عبد الناصر .

١ ـ الدين والصراع مع الرجعية العربية فى ادراك عبد الناصر : مثلت الاشتراكية وما ارتبط بها من تحركات عبد الناصر الوحدوية نقطة الوثوب والهجوم على النظام المصرى ، يؤكد هذا أن الهجوم على الثورة قد بدأ بعد الانفصال عن سوريا وحيث وجدت هذه الانظمة الفرصة مواتية للهجوم على الثورة الاجتماعية فى مصر وهى مطعونة فى الظهر فشنت حملة على مصر وعلى الاشتراكية .

وتمثلت الدعاية الخارجية المضادة لمصر فى الدعاية السعودية والأردنية والتونسية وغيرها ... وانطلق عبد الناصر فى الرد عليهم من خلال أسلوب المواجهة المسبقة ، مثل ضرب الحلف الاسلامى فى عام ١٩٦٥ ، وليس فقط أسلوب الفعل ورد الفعل ـ كما أشار البعض ، فعبد الناصر كان يدحض دعاويهم قبل تنفيذها ويقول بهذا الشأن :

« هل الاسلام يقول أن تطلع فى بلد عيلة وتحكم حكم اقطاعى تسف كل الفلوس اللى طالعة ، كلها بتروح للعيلة ، والباقى قاعدين مش لاقيين ياكلوا ؟ هل الاسلام بيقول أن شعب يكون كله من العبيد وتكون هناك عيلة مميزة هى اللى تاخد الدخل كله ؟ هل الاسلام يقول أن احنا ناخد فلوس المسلمين ننهب فلوس المسلمين ونسف ونسرق فلوس المسلمين ؟ » خطابه بتاريخ ١/ ٥/ ١٩٦٦

وفى مواجهته لرموز الرجعية العربية ـ كما رأها عبد الناصر ـ يقول بشأن ملك السعودية :

« بتطلع تقول لهم دى الاشتراكية ضد الدين ، هم الناس مغفلين ، بتطلع تقول لهم الاشتراكية ضد الدين ، والناس طبعا النهارده كل واحد عنده راديو ترانزستور ، وبيسمع وبيقول الله ، الاشتراكية

تكافؤ الفرص ، والاشتراكية ، مساواة مافيش أمير ولافيش غفير ، لا صاحب سمو ولاصاحب جلالة ولافيش واحد بدقن ولاواحد مالوش ، ماهياش أبدا مختلفة ، العملية كلها مساواة ، أدى الاشتراكية ، الاشتراكية ازاى تبقى ضد الدين ، اذا كنتوا ياأصحاب الدقون قايمين تتاجروا بالدين » [خطابه السابق]

وبنفس المنطق يبعد عبد الناصر أى شبهة لوصفه بالشيوعية ويستبقهم فى هذا الصدد ، فثمة فروق من وجهة نظره بينه وبين الشيوعية :

« الفرق الأول بيننا وبين الشيوعية هو أن احنا نؤمن بالدين وأن الماركسية تنكر الدين ، وأن أحنا نؤمن بالرسل ، والماركسية تنكر الرسل ، أن الشيوعية تنكر الأديان ، وتعتبرها أفيون الشعوب . واحنا بنؤمن بالله وحطينا ده ضمن المبادىء الاساسية ، وحطينا دا خامس اعتبار ، اعتبار الايمان ايمان بالله لايتزعزع ، قلنا هذا الكلام فى الميثاق ، والفرق الأخير وهو الخاص بالصراع الطبقى الذى لانؤمن به » خطابه فى ٣٠/ ٥/ ١٩٦٢

وفى عام ١٩٦٣ ، كانت حالة مابعد الانفصال عن سوريا تأخذ الدين فى معاركها ، كتعبير عن التطور الجديد فى توقيت استخدام الدين مع الرجعية العربية كما أسماها عبد الناصر ، فهو يرى وفى غمرة رده على حكام سوريا الذين يعيبون عليه استخدام الدين فى « فلسفة الثورة » ، ويتحدث فى ذات الوقت عن الوحدة العربية والاشتراكية ومعاداة الرجعية :

« طول عمر هذه المنطقة العربية تمسكت بالدين ، وطول عمر هذه ، المنطقة العربية دافعت عن الدين ، وطول عمر هذه المنطقة تدافع عن الدين ، ولم تمكن أى خارج عن الدين من أن يكون صاحب سلطة فيها ، اذا اعتقد حكام سوريا حزب البعث فى سوريا ، أن السلطة دامت اليه النهارده ، وأصبحت الفرصة مواتية أمامه لكى

يكشف عن نفسه ، ويكشف عن نواياه ، تطلع اذاعة دمشق أمبارح بهذه التعليقات لتهاجم الدين وتهاجم ماكتب عن الدين ، بأنها أفكار دينية عفنة فهم فى هذا واهمين » خطابه بتاريخ ٢٨ / ٧ / ١٩٦٣

وعبد الناصر لايستبعد أن يصل الأمر مع الأنظمة الرجعية فى الوطن العربى ـ كاليمن وقتئذ ـ والتى تتاجر بالدين فى معاركها ضده ، الى درجة الاطاحة بها « لانها ضد طبيعة الحياة وضد التطور » خطابه فى الوفد اليمنى بتاريخ ٢٨ / ٧ / ١٩٦٣ .

ولكى يجسد عبد الناصر مفاهيمه عن التطور المطلوب فى المجتمع العربى ، فى مواجهة دعاوى الرجعية يطرح مفهوم الجمهورية حيث :

« الجمهورية معناها أن أى شخص من أبناء اليمن له الحق فى أن يحكم اليمن طالما كانت هذه هى أرادة شعب وهذا هو الاسلام ، فى كل معانيه ، هذا هو الاسلام كما رأيناه فى أول عهود الاسلام ، فى أول أيام الاسلام الجمهورية معناها أن الشعب يستطيع أيضا أن يعزل الحاكم أذا انحرف عن مصلحة الشعب وعن ارادة الشعب هذه هى الجمهورية ، والجمهورية قامت فى اليمن وقابلت عدوان استعمارى رجعى لأن الاستعمار والرجعية لايريدون أن تقوى اليمن » [الخطاب السابق]

ويجمل عبد الناصر رده على الرجعية العربية ، فى مدركات محددة للاسلام الذى استخدموه ـ من وجهة نظره ـ خطأ :

« تعاليم الاسلام بسيطة ، تعاليم الاسلام واضحة ، فيه ناس بيقولوا ، أن الاسلام دين رجعى ، وأنا بأقول أبدا الاسلام دين تقدمى ، هو دين التطور والحياة ، الاسلام يمثل الدين ويمثل الدنيا ، لايمثل الدين فقط ، الاسلام هو دين العدالة الاجتماعية لأن الإسلام حينما نادى بالزكاة ، معنى هذا ، أن الانسان أو الفرد يدفع ٢,٥ ٪ من أمواله للشعب والدولة ، اذن هذه هى العدالة

الاجتماعية ، وهذه هى الاشتراكية » . الخطاب السابق

وفى موضع آخر يرى أن الاسلام فى « القرون الوسطى حقق أول تجربة اشتراكية فى العالم » ، لهذا خلص عبد الناصر الى « لم تكن الرجعية أبدا هى شريعة الله » خطابه بتاريخ ٢٢/٣/١٩٦٦ .

٢ ـ **قضيتا الحلف الاسلامى والصراع العربى الاسرائيلى** : لقد ربط عبد الناصر بين الرجعية العربية وعملائها فى الداخل وبين الحلف الاسلامى ، الذى مثل الشكل المصلحى لأهداف القوى المناوئة لعبد الناصر وقتذاك ، فعبد الناصر كان يرى أن الرجعية والاستعمار يستخدمان الدين خطأ وضد جوهره ، لضرب التجربة الاشتراكية فى مصر، وتشهد السنوات الثلاث ١٩٦٥ ، ١٩٦٦ ، ١٩٦٧ حتى حرب يونيو ، نشاطا مكثفا من جانبه ومن جانب الأجهزة السياسية فى تفنيد موقف القوى العربية التى ارتبطت بالحلف الاسلامى الذى جرت محاولة انشائه عام ١٩٦٥ ، من الدين ، وكيف انها تنهج من السياسات مايهدم الدين من أساسه فى حين أن التجربة الاشتراكية لعبد الناصر هى التى تنصر الدين وتحفظ التضامن الاسلامى . ويفرق عبد الناصر بداية بين الروابط الروحية بين المسلمين وبين الروابط الاستعمارية القادمة لهم من الخارج على هيئة أحلاف فهو يرى :

« بالنسبة للروابط الاسلامية احنا طبعا أشرنا فى الميثاق الى الاسلام والى الروابط الاسلامية ، أشير الى هذا من أول يوم من أيام الثورة ، فى كتاب فلسفة الثورة ، ولكن بعد كده بعض الدول الاسلامية دخلت فى مواثيق وانحازت الى الغرب وبدأنا نسمع الكلام عن الحلف الاسلامى وعن تحويل حلف بغداد الى حلف اسلامى بعدما دخلت بغداد وبقيت تركيا وايران والباكستان وبدأنا نشعر أن هناك محاولات لاستغلال الدين الاسلامى من أجل سياسة

الانحياز التى تتنافى مع سياستنا وبدأ الكلام عن حلف اسلامى ، وبدأ الكلام عن حلف غير منحاز مباشرة الى الغرب ، ولكنه منحاز بطريقة غير مباشرة هذا الكلام قبل عام ١٩٥٥ ، وحتى وقتنا هذا بيتداول لغاية دلوقتى ، فيه خطورة كبيرة ان احنا ننطوى تحت اسم الاسلام فى انحياز للغرب ، أو للدخول تحت سيطرة الدولةالغربية لأن احنا بنعتبر أن هذا يتنافى كلية مع الاسلام ، الاسلام الذى ينادى بالحرية ، وينادى بأن نكون أحرارا وأسيادا لأنفسنا وألا نكون مناطق نفوذ لأى دولة أخرى » خطابه بتاريخ ١٩٦٢/٥/٢٨

وللحلف الاسلامى أهداف أخرى فى ادراك عبد الناصر : « حيث من خلاله تخرج البلاد العربية من حيز القومية العربية الضيق الذى لايمكن للاستعمار التفاهم فيه الى حيز العقيدة الاسلامية الواسع الذى يجمع العربى ، والتركى والايرانى والباكستانى فى مجال واسع فينسون جنسياتهم ولايفكرون الا فى الاسلام ، وحينئذ يمكن للبلاد العربية أن تتفاهم مع الغرب حتى مع اسرائيل يمكن التفاهم معها عن طريقه ، حيث أن العرب لايقبلون وجود اسرائيل بينهم ، ولكن الدولة المسلمة تقبل بهذا وطبعا السند فى هذا اعتراف ايران وتركيا باسرائيل »

ولعل فى التحديد السابق ـ الذى أدخل فيه عبد الناصر اسرائيل الى مجال ادراكه الدينى مايفيد الموقع الذى يحتله الصراع العربى ـ الاسرائيلى عند عبد الناصر فهو ليس صراعا دينيا ، بل صراعا قوميا بالأساس ، يؤكد هذا موقفه من الحلف الاسلامى ، وموقفه من اسرائيل معا .

ويلاحظ أن عبد الناصر لم يكن هو وحده صاحب الادراك السابق المعادى للحلف الاسلامى ففى نشرة الاشتراكى التى صدرت عن الامانة العامة للاتحاد الاشتراكى هجوم شديد على الاخوان المسلمين والحلف الاسلامى ، حيث تذكر أن الأخوان المسلمين استغلوا تسامح الثورة وعادوا الى التآمر مما ينافى روح

الاسلام الصحيح ، والثورة تؤكد مبادىء الاسلام فى كل خطوة من خطواتها أما الاخوان المسلمون فهم أبعد الناس عن الاسلام ومبادئه السليمة الصحيحة ، وأى تآمر على الثورة الاشتراكية هو تآمر على كل مبادىء الاسلام النبيلة . [نشرة الاشتراكى بتاريخ ٤/ ٩/ ١٩٦٥ .

يشير عبد الناصر أخيرا الى أن الحلف الاسلامى موجه ضد قوى الثورة فى العالم العربى ، « صحيح أن الاسلام ثورة ، والتضامن الاسلامى تحتاجه الشعوب ولكن الحلف يحول علماء الاسلام من مراكز الفكر الدينى الى مراكز السماسرة والارهابيين » [خطابه بتاريخ ٢٢/ ٢/ ١٩٦٢].

وبالنسبة لقضية الصراع العربى الاسرائيلى : فجدير بالذكر أن عبد الناصر ـ كما سبق القول ـ لم يستخدم الدين كأداة لتشخيص الصراع ضد اسرائيل ، ولم يصدر الصراع على أنه دينى وركز على الطابع القومى للصراع ، وانما استخدم الدين فقط كحافز معنوى للمواجهة وللتعبئة ضد العدو ، وأيضا على ذات المعنى تؤكد وثائق الثورة المختلفة فعندما تحدث النكسة عام ١٩٦٧ بتزايد الحديث داخل نشرة الاشتراكى عند ضرورة الاستفادة من الدروس التاريخية التى عاشتها الأمة الاسلامية مثل دروس غزوة أحد وكيف أنها تعطينا قوانين النصر ، وكيف أن ربنا قد نهانا بعد النكسة عن الوهن والحزن ، وبأن نظل نحمل حقنا وعدالة قضيتنا .

بل وتؤكد نشرة الاشتراكى على أن الصراع مستمر بيننا وبين عدونا مادام بقى على ارضنا ، وفى الصراع ينجلى معدن الشعب وأن العاقبة للصابرين ، وتدلل على ذلك أيضا بدروس من غزوة أحد مؤكدة على ضرورة الاستعداد المادى والمعنوى للمعركة ، وضرورة الايمان وعدم الشك فى القيادة أو مخالفتها [نشرة الاشتراكى ٦/ ١/ ١٩٦٨ .

خاتمة الفصل :

في نهاية هذا الفصل يمكن ابراز هذه الملاحظات :

١ ـ أن الادراك الناصرى لعلاقة الدين بالدولة لم يخضع كما اقترح البعض لعلاقة الفعل ورد الفعل ، حيث هذه العلاقة سيطرت على بعض الفترات فقط وتحديدا فترات (١٩٥٤ ، ١٩٦٥ ، ١٩٦٧) وأن الأكثر اتساقا مع دور الدين في ذلك هو الانطلاق من افتراض نسبية هذا المبدأ ، ومن تكامل وحدة الادراك الناصرى منذ البداية ، وان تفاوتت وأختلفت أساليب ودرجات ومستويات الطرح لعلاقة الدين بالدولة وقضاياها المختلفة .

٢ ـ تؤكد الدراسة الموضوعية لعلاقة الدين بالدولة في الادراك الناصرى ، من خلال مجمل المستويات التحليلية السابقة ، أن عبد الناصر كان يمتلك وحدة الادراك واستمراريتها، ويمتلك في ذات الوقت تطور اسلوب طرح واثارة العلاقة ، ظهر هذا واضحا في الازمات السياسية (١٩٥٤ ، ١٩٦٥ ، ١٩٦٧) ، وفى القضايا الاجتماعية كالتنمية ، وتطوير الأزهر والتعبئة المعنوية ، وفى القضايا السياسية كالوحدة العربية والأحلاف السياسية الخارجية ، مثل حلف بغداد والحلف الاسلامى ، فى هذه القضايا كان الادراك للطبيعة الاجتماعية والاصلاحية للدين وللاسلام بشكل محدد ، واحدا طيلة الحقبة الناصرية بعمق قضاياها ، وكان التنوع والاختلاف في درجة وتوقيت وأسلوب تقديم وطرح هذه الطبيعة المدركة .

٣ ـ من خلال اعتماد الدراسة على منهج الادراك ، وتحليل المضمون الكيفى لوثائق وكلمات عبد الناصر وربطها بالمتغيرات السياسية والاجتماعية المحيطة نرى الآتى :

أ ـ أن الدين فى ادراك عبد الناصر تجاه الأيديولوچية القومية مثل منطلقاً نحو بناء هذه الايديولوجية بمفاهيمها الثلاثة : القومية العربية ، الأمة العربية ، الوحدة العربية ، ولم يمثل ايديولوچية قائمة بذاتها . .

ب ـ أن الدين فى الادراك الناصرى يمثل عنصرا مؤثرا فى عملية التعبئة السياسية للجماهير وخاصة وقت الأزمات السياسية أو الاجتماعية .

ج ـ أن الدين لدى عبد الناصر مثل عنصرا أصيلا من عناصر التحول الثقافى والاجتماعى نحو التنمية الشاملة ، لافتراض وجودها فى مجتمع نام ذى ثقافة تقليدية .

د ـ لعب الدين فى مجال الصراع الخارجى دورا أصيلا فى مجال تعبئة الجماهير ، وبالأخص قطاع الجنود ، مما حدا بعبد الناصر الى اعتبار الدين عنصرا هاما من عناصر الصراع الخارجى لخلق التكتل القومى من الجماهير المسلمة ، ولمواجهة تحركات الرجعيةالعربية وأحلافها ، وان كان عبد الناصر لم ينظر الى الصراع مع اسرائيل على أساس أنه صراع دينى يستلزم مواجهة بين الجماهير المسلمة واليهود ، بل هو صراع قومى بالأساس .

الفصل الثالث

العلاقة بين النظام السياسى وحركة الأخوان المسلمين

شهدت الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) ، عدة أحداث سياسية ، واجتماعية هامة ، مثلث فيما بعد نقاط تحول فى التاريخ المصرى ، وطرحت العلاقة بين الدين والدولة على النظام السياسى تحديات هامة احتاجت الى الحسم ابرزها كان علاقة النظام السياسى بجماعة الاخوان المسلمين .

ويتناول هذا الفصل بالتحليل هذه العلاقة من خلال ثلاثة مباحث :

الأول : ويتم فيه دراسة العلاقة بين النظام السياسى والاخوان المسلمين قبل الصدام الأول .

الثانى : ويتناول بالدراسة الصدام الأول فى عام ١٩٥٤ .

الثالث : ويدرس الصدام الثانى فى عام ١٩٦٥ .

العلاقة بين تنظيم الضباط الأحرار والاخوان المسلمين قبل عام ١٩٥٢

تعود العلاقة بين الضباط الأحرار والاخوان المسلمين الى منتصف الأربعينات ، حين كانت الاوضاع السياسية والاجتماعية فى مصر تدخل مرحلة دقيقة فى مواجهة القصر والانجليز ، ومثلت هذه الاوضاع فى مجملها ، نقطة الالتقاء التى وحدت أغلب القوى السياسية الوطنية وفى اطار تفاعلات الاربعينات ولدت العلاقة بين

الاخوان المسلمين وتنظيم الضباط الاحرار ، ويرى البعض أن بداية تنظيم ضباط الأحرار تعود الى عام ١٩٣٨ فى منقباد ، عندما كان عبد الناصر وأنور السادات ، وبعض الضباط حديثى التخرج ، هناك ، فبدأوا فى تشكيل تنظيمهم .

ومنذ ذلك الحين انعكست على تنظيم الضباط الأحرار الأحداث التى أثرت على مجرى الحياة السياسية فى المجتمع المصرى ، وأهمها حادث ٤ فبراير ١٩٤٢ وثورة رشيد على الكيلانى فى العراق وظروف الحرب العالمية الثانية ، ثم حرب فلسطين عام ١٩٤٨ التى تعد وبحق أحد الأسباب المباشرة التى عجلت بقيام ثورة يوليو ١٩٥٢ نتيجة لتزايد السخط فى نفوس ضباط الجيش مما لاقوه فى هذه الحرب .

وتمكنت الجماعات العقائدية ممثلة فى جماعة الاخوان المسلمين ، والتنظيمات الماركسية ومصر الفتاة من اجتذاب بعض الشباب من ضباط الجيش الى الاهتمام بالقضايا العامة ، وأدى ذلك الى أن تتباين الاتجاهات داخل تنظيم الضباط الاحرار حيث سبق أن انضم بعضهم الى جماعة الاخوان مثل عبد المنعم عبد الرؤوف ، وأنور السادات ، وكمال الدين حسين ، وانضم البعض الأخر الى الاحزاب اليسارية مثل يوسف صديق ، وأحمد حمروش ، وخالد محيى الدين .

ويرى البعض ان اتصال جماعة الاخوان بالضباط الأحرار بدأ منذ الحرب العالمية الثانية ، وكان عزيز المصرى يمثل نقطة البداية فى هذه الاتصالات ، اذ ان صلة الاخوان بعزيز المصرى كانت سابقة لصلتهم بالجيش ، وكذلك لصلة الضباط به ، فقد قام وفد من الاخوان وعلى رأسهم حسن البنا المرشد العام للجماعة باستقبال عزيز المصرى فى المطار ، اثر عودته من لندن عام ١٩٣٧ ، وقد « استقبله فى المطار ثلاثة أشخاص يرتدون الملابس

الاسلامية وقدموا له التحية » كما يقول ريتشارد ميتشل فى كتابه « الاخوان المسلمون » ، مما يعنى أن جذور العلاقة قديمة .

ومنذ ذلك التاريخ توطدت العلاقة بين حسن البنا وعزيز المصرى ، ويشير أنور السادات الى الاتصال الذى جرى بين الضباط الأحرار والاخوان بأنه قد قابل حسن البنا عام ١٩٤٠ وتكررت زياراته له وكان الشيخ حسن البنا هو من قدمه الى عزيز المصرى أول مرة وعرض عليه الانضمام الى جماعة الاخوان المسلمين وكاشفه عن نشاطه فى جمع السلاح وتخزينه والتزامه السرية الكاملة فى ذلك حتى على الاخوان أنفسهم ويذكر السادات أنه فرح يومها عندما عرف أن الضباط عندما يضربون ضربتهم سيجدون قوة شعبية تقف فى الصف الثانى مسلحة ومدربة .

وقد حل عبد المنعم عبد الرؤوف محل أنور السادات كضابط اتصال بين الجيش والاخوان بعد القبض على السادات فى أغسطس ١٩٤٢ ومعه زميله حسن عزت بسبب اتصاله بعملاء الألمان . وأخذ عبد المنعم عبد الرؤوف يدعو فى الصفوف العليا للضباط لتأييد الاخوان المسلمين وساعده فى ذلك محمود لبيب وكيل الشئون العسكرية بحركة الاخوان المسلمين ، وتم لقاء بين محمود لبيب ضابط الجيش المتقاعد ، وجمال عبد الناصر فى صيف ١٩٤٤ . وفى هذا الاجتماع تحدث محمود لبيب عن التحرير وعن الحاجة الشديدة لأن يبدأ الجيش فى القيام بدور نشط فى قضايا الأمة وأن يعمل على تخليصها من ورطتها وركز على الحاجة الى الايمان وسأله جمال عبد الناصر عن معنى ذلك من الوجهة العملية ، فكانت الاجابة ، فلنبدأ فى تنظيم تلك المجموعة المؤمنة من مجموعات الجيش بحيث نكون منظمين نحن أيضا عندما يحين الموعد ليصبح من المستحيل على اعدائنا أن يسحقونا ، ويرى البعض أنه من الواضح أن من بين نتائج هذه المقابلة أن عبد

الناصر قد تأثر باللقاء تأثرا عميقا وبدأ يرتب لوضع الخطة .

وانضم الى عبد الناصر ضباط آخرون داخل الجيش مثل رشاد مهنا وكمال الدين حسين ، وحسين الشافعى ، ولعب عبد المنعم عبد الرؤوف دورا هاما فى اقناع الضباط بضمهم الى الجماعة وفى فبراير ١٩٤٦ ، سئل عبد الناصر هل تتوقع من الاخوان خيرا ، قال « نعم خيرا كثيرا » . وكان هذا أول تعبير طيب لعبد الناصر تجاه الاخوان ، مما دفع البعض الى أن يصل الى نتيجة مؤداها أن عبد الناصر فكريا يعود بجذوره الى مصر الفتاة ، وجماعة الاخوان ، وأن « فلسفة الثورة » ان هى إلا ترجمة متطورة لمخطوطات الشيخ حسن البنا فى الثلاثينات ومن أشهر القائلين بهذا الرأى د . نور عبد الملك ، ود . حامد ربيع ، بيد أن هذا الرأى جانبه الصواب كما سنرى .

ولقد بدأ الاخوان المسلمون فى صورة طيبة أمام اعين تنظيم الضباط الاحرار بعد انتهاء الحرب ويرجع أحد الكتاب انجذاب عدد من ضباط الجيش لجماعة الاخوان الى سببين : معاداة الجماعة للحزبية وما اتسم به نظامها من دقة حيث كانت أكثر انضباطا من كافة الاحزاب ومن ثم عمل الضباط الاحرار كحلقة وصل بين الجيش والاخوان ليعملوا معا دون روابط ظاهرة الى أن يحين الوقت ، على أنه فى عام ١٩٤٦ ابتعد تنظيم الضباط الاحرار عن الاخوان بعد ماشاهده شباب الضباط من وقوف جماعة الاخوان مع اسماعيل صدقى باشا رئيس الوزراء ضد الحركة الوطنية المعادية للحلفاء وكذلك نتيجة للشكوك التى اعقبت استقالة ابراهيم حسن من حركة الاخوان وطرد أحمد السكرى وقد أوحى ذلك بأن حركة الاخوان تعانى من الاضطراب الداخلى فى الوقت الذى تحوم حولها شبهة الاتفاق مع القصر ، وهى الشبهات التى دفعت آحد السياسيين البارزين فى تلك الفترة الى أن يرى « أن حسن البنا

أداه فى يد الرجعية وفى يد الرأسمالية اليهودية ، وفى يد الانجليز وصدقى باشا ، ومن ثم القصر » ـ والقائل هو أحمد حسين زعيم مصر الفتاة ـ صحيفة مصر الفتاة ٢٧/ ٧/ ١٩٤٥

كما يرجع أحد أسباب التباعد بين الضباط والاخوان الى الضيق الذى شعر به الضباط حين ذهبوا الى الجماعة كمدربين عسكريين واذ بهم يدربون بواسطة مدنيين من قبل الاخوان ، الا أن العديد من مؤرخى هذه الفترة من تاريخ مصر يرون أن المسألة الوطنية وحرب فلسطين كانتا هما نقطة الالتقاء التى تجمعت حولها أغلب القوى الوطنية ، وبالتالى تصلح هنا لأن تكون معيارا للتمييز بين القوى السياسية حينئذ وليس موقفها أو تركيبها الطبقى أو الاجتماعى ، من هنا كان لحرب فلسطين تأثير قوى فى تخفيف التباعد السابق الذى حدث بين الاخوان والضباط الاحرار ، لما كان لهم من دور فى هذه الحرب ، كما أن نفس الظروف التى قاساها كل من الاخوان والضباط فى هذه الحرب كان لها عميق الأثر فى ازالة التوتر فى العلاقة بينهما ، بل لقد استبدل الجفاء بين الجماعتين باعجاب متبادل بينهما فقد صرح احد زعماء الاخوان الذين حاربوا فى فلسطين بأنه كان سعيدا لان ارادة الله قد شاءت أن يأتى النصر الكبير (٢٣ يوليو ١٩٥٢) ، على أيدى الزملاء الكرام الذين قاتلوا معنا فى حرب فلسطين ، كما يذكر كامل الشريف فى كتابه « الاخوان فى حرب فلسطين » بل أن دور الاخوان فى حرب فلسطين والفدائية والجرأة التى اتسمت بها تصرفات البعض منهم ، كان بمثابة العامل السيكولوچى ، غير المباشر فى تأثر بعض الضباط مستقبلا بما فيهم عبد الناصر بهم .

وبعد الحرب ، وانطلاقا من ذات الاعجاب المتبادل ، وضع مجلس قيادة الثورة نصبا تذكاريا فى « مقبرة فلسطين » به قائمة بأسماء المتطوعين من الاخوان الذين حاربوا فى معارك فلسطين ،

وعندما استدعى عبد الناصر امام ابراهيم عبد الهادى الذى سأله عما اذا كان* يؤيد حكم الاخوان لمصر فأجاب « ان بعض المصريين يفضلون السعديين وبعضهم يفضل حكم الوفديين ، والبعض الآخر يفضل الاخوان وأنا من هؤلاء الآخرين» بل أن العلاقة بين الاخوان وعبد الناصر دخلت مرحلة أكثر ترابطا مع اقتراب يوم اعلان الثورة فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، ففى ديسمبر ١٩٥٠ ثارت شبهات حول أمر الضباط الاحرار وتم القبض على عدد منهم قبل الاعلان رسميا عن تدخلهم فى المسائل السياسية ، وقد أدى ذلك الى مزيد من التقارب بين الطرفين واحتسابا لاسوأ الاحتمالات قام جمال عبد الناصر بترتيبات سرية لنقل مخزون الاسلحة واخفائه فى عزبة محمود العشماوى ، أحد اعضاء جماعة الاخوان الذى قام بتسليم الاسلحة فيما بعد ، والتى قام عبد الناصر - قبل وقت قصير من قيام الثورة - بتسليح وتدريب المتطوعين لكتائب التحرير عليها ، وكانت غالبيتهم من الاخوان ، وهى الكتائب التى أرسلت لمنطقة القناة ، وكانت الاسماعيلية هى المقر المركزى لهذا النشاط ، وكان الشيخ محمد فرغلى رئيس شعبة الاسماعيلية هو أداة الاتصال .

ويرى البعض أنه كانت هناك علاقة بين الاخوان وعملية الاعداد للثورة ، فقد كانت هناك ثلاث شخصيات بارزة من الاخوان على علم مقدما بموعد الثورة وهم صلاح شادى العضو القيادى للبوليس السرى داخل حركة الاخوان ، وحسن عشماوى الذى أخفى الاسلحة فى عزبة والده عام ١٩٥٠ ، وعبد الرحمن السندى رئيس الجهاز الخاص ، الا أنه ورغم أن أثنين من هؤلاء الثلاثة وهم : صلاح شادى ، وحسن عشماوى ، كانا من ابرز انصار حسن الهضيبى فإن الهضيبى قد آثر الحذر ازاء الثورة ، ويرجع هذا فى رأى هؤلاء الى مجه الشخصى للعنف والفوضى ، وكلاهما لازمان

لاى ثورة ، وقد يرجع ذلك الى احتمال أن يكون الاتصال بين الاخوان الثلاثة المذكورين والضباط قد تم دون علم الهضيبى .

وكان من نتيجة الاتصال بين الاخوان والثورة أن تم التوصل الى اتفاق بين المجموعتين بخصوص الدور الذى يمكن أن يلعبه الاخوان يوم الثورة ، وكان الاتفاق كما يذكر ميتشل حول ثلاثة أدوار أساسية :

الأول : اذا مانجحت حركة الثورة فعلى الاخوان تأمين الوضع فى الداخل وحماية المنشآت الأجنبية واثارة حماس الجماهير لها اذا مااحتاج الامر ذلك .

الثاني: على الاخوان أن يساعدوا فى حماية الضباط الاحرار وتوفير سبل الهرب لهم اذا مافشلت الثورة .

الثالث : التصدى لاى تدخل بريطانى محتمل الوقوع .

وهكذا كانت الصورة العامة للعلاقة بين حركة الاخوان المسلمين ، والضباط الأحرار قبل يوم ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، وهى الصورة العامة التى لايمكن فهمها أكثر ، دونما معرفة رأى اصحابها الحقيقيين فيها ، ولاكتمال التحليل يورد الباحث وجهتى النظر لطرفى العلاقة الأصليين فى منشأ هذه العلاقة .

١ ـ **وجهة نظر الأخوان** : يرد هنا روايتان لاثنين من الشخصيات الثلاث التى قيل انها كانت على علم مسبق بميعاد الثورة ، وهما صلاح شادى وحسن العشماوى ، يرى صلاح شادى أن الاخوان المسلمين انفسهم هم الذين كونوا الضباط الاحرار ، فلقد كون حسن البنا نظاما خاصا للاخوان يضم مدنيين وعسكريين يؤهلون تأهيلا عسكريا للقيام بأعمال فدائية يتطلبها نشاط الجماعة فى الداخل أو الخارج سواء فى محاربة الانجليز ، أو فى الجهاد فى فلسطين ، وكان إرتباط جمال عبد الناصر ، وكمال حسين ، وغيرهم من الضباط ضمن تشكيل هذا النظام الخاص له هذه الصيغة

باعتبارهم من الاخوان المسلمين ، فلما تكاثر عدد الضباط بدأ الاستاذ حسن البنا يفكر فى تشكيل قياده خاصة لهؤلاء الضباط تكون مستقلة عن النظام الخاص واسند رئاستها للصاغ محمود لبيب وكيل الجماعة باعتباره ضابطا سابقا بالجيش ، وكان محمود لبيب على صلة به يخبره بما جرى فى تشكيل هؤلاء الضباط فى مختلف المناسبات ، وكان يرى أن يجعل لهذا النشاط اسما حركيا بعيدا عن الاخوان المسلمين فسماهم الضباط الاحرار هذه هى رواية صلاح شادى كما ساقها فى عدد مايو ١٩٧٨ بمجلة الدعوة .

أما حسن العشماوى فيرى أن تنظيم الضباط الاحرار بدأ أصلا بمجموعة من مجموعات الاخوان المسلمين فى الجيش ولكنها انفصلت عام ١٩٤٨ حين استطاع جمال عبد الناصر الذى كان قد تردد قبل ذلك على أكثر من هيئة سياسية احتفظ بزملاء له فيها ، أن يقنع رئيسه الضابط المتقاعد محمود لبيب بانفصالها واستقلالها بكثير من أمورها الخاصة على أن يكون اللقاء فى الخطوات الرئيسية والأهداف وأن حجة عبد الناصر الرئيسية فى الانفصال كانت أن الشروط الخلقية التى يتطلبها الانضمام اليها ، لم تكن متوفرة لدى أغلب الضباط .

وبعد انفصال تنظيم الضباط الاحرار ـ وفقا لرواية حسن العشماوى ـ توسع عبد الناصر فى ضم الضباط اليها بغير شروط غير مجرد السخط على نظام الحكم ، وهكذا ضم ذلك التنظيم أشخاصا ينتمون الى مختلف الهيئات السياسية فى مصر ، وظل كل منهم يظن أن عبد الناصر يوافقه على مبادئه ، ثم ضمت مجموعة من الغارقين فى العبث فاحتاجوا الى تعليمهم ويؤكد العشماوى انه قد عرف جمال عبد الناصر فى أكتوبر ١٩٥١ بعد المعاهدة المصرية البريطانية عندما دخل مكتبه بزيه العسكرى واتخذ له اسما مستعارا هو « زغلول عبد القادر » ، ومنذ ذلك الوقت

كما يقول حسن العشماوى أصبح احد ادوات الاتصال بين الضباط الاحرار والاخوان فى أمور معارك قناة السويس ، وأن الصلة بينه وبين عبد الناصر قد توطدت الى الحد الذى شكا له فيه عبد الناصر من جهالة زملائه وضيق افقهم فهو قد جمعهم من مجالس تحضير الأرواح والجان ولم يستطع أن يرتقى بمداركهم عن مستواهم القديم انظر كتاب [الاخوان والثورة لحسن العشماوى] .

وهكذا تتحدد وجهة نظر الاخوان المسلمين فى أن الضباط الاحرار قد خرجوا من رحم حركة الاخوان ، وان انفصالهم تم بتخطيط من عبد الناصر ، ولاعتبارات وتوازنات سياسية ، تفهمها وقبلها الطرفان ، وأن هذا الانفصال لم يمنع من استمرار العلاقة التى بدأت فى رأيهم على أيام الشيخ حسن البنا أىَ قبل عام ١٩٤٩ وهو تاريخ اغتياله .

٢ ـ **وجهة نظر الضباط الاحرار** : يمكن بلورة وجهة النظر هذه من كتابات خالد محيى الدين ، وأنور السادات وجمال عبد الناصر فيروى خالد محيى الدين جذور العلاقة قائلا بأن الصاغ ثروت عكاشة طلب اليه فى يونيو ١٩٤٩ أن يلتقى به فى مكان هادىء وفى المقابلة أبلغه أن ابراهيم عبد الهادى باشا قد استدعى صديقهما الصاغ جمال عبد الناصر للتحقيق يوم ٢٤ يونيو ١٩٤٩ بحضور اللواء عثمان المهدى رئيس أركان حرب الجيش ودار فى الاجتماع تحقيق مع جمال عبد الناصر حول علاقته بجماعة الاخوان المسلمين ، وكان الخيط الذى تمسك به ابراهيم عبد الهادى رئيس الوزراء فى التحقيق أن البوليس قد عثر فى أحد مخابىء الجهاز السرى للاخوان المسلمين على أحد الكتب السرية الخاصة بالقوات المسلحة والتى تدرس صناعة واستخدام القنابل اليدوية ، وكان على الكتاب اسم اليوزباشى جمال عبد الناصر . وبعد تحقيق عنيف ملىء بالتهديد استطاع عبد الناصر الافلات متمسكا بأنه

كان قد أعار هذا الكتاب لليوزباشى أنور الصيحي الذى استشهد فى حرب فلسطين ، كما يذكر خالد محيى الدين أنه قد تعرف على جمال عبد الناصر فى أواخر عام ١٩٤٩ بواسطة قائد الجناح عبد المنعم عبد الرؤوف المعروف بانتمائه لجماعة الاخوان المسلمين ، وتوطدت صلتهما معا . وكانا على علاقة وثيقة بجماعة الاخوان المسلمين عن طريق مسئول اتصال هذه الجماعة الصاغ بالمعاش محمود لبيب ، وكانت هذه المجموعة ذات الصلة بالاخوان تضم ضباطا آخرين منهم كمال الدين حسين وحسن ابراهيم وعبد اللطيف البغدادى [الأهالى بتاريخ ٢٦/ ٧/ ١٩٧٨ .
تصاليح سامى على رقم ٠٠١

- ويرجع أنور السادات بدء علاقاته بالاخوان المسلمين الى عام ١٩٣٩ عندما فوجيء بأحد الجنود يهمس فى اذنه بأن بالباب رجلا ممتازا فى الدين يريد أن يقول كلمتين للجنود بمناسبة المولد ، وكان الرحل هو حسن البنا ، وأعجب السادات به لانه كان يجمع بين الدين والدنيا وكان يمثل زعامة دينية فريدة .. واستمرت اللقاءات بين السادات وحسن البنا فى درس الثلاثاء ، الى أن بدأ التنسيق بينهما وبدعوى التعاون المشترك من أجل مصلحة مصر ، وقام السادات ـ كما يذكر ـ بتجنيد عبد المنعم عبد الرؤوف للاخوان ، وكانت اتصالات السادات بحسن البنا هى جزء من الاتصالات الواسعة ـ من قبله ـ لتوسيع الضباط الاحرار وكانت مراقبة من المخابرات البريطانية واستمرت ـ وفقا لروايته حتى قامت الثورة .[كتاب البحث عن الذات ، ص ٣٤ ـ ٣٦]

أما رواية عبد الناصر فترد فى تلك الاجابة الطويلة التى رد بها على سؤال من أحد الشباب فى معسكر اعداد قادة منظمة الشباب الاشتراكى العربى فى نوفمبر ١٩٦٥ ، والذى كان يدور حول صحة مانشر بأنه كان عضوا بجماعة الاخوان المسلمين فأجاب قائلا :

« أنا قبل الثورة كنت على صلة بكل الحركات السياسية الموجودة فى البلد ، يعنى مثلا كنت أعرف الشيخ حسن البنا ، لكن ماكنتش عضو فى الاخوان ، فيه فرق انى كنت اعرف الشيخ حسن البنا ، وفرق انى أكون عضو فى الاخوان ، كنت اعرف ناس فى الوفد ، كنت أعرف ناس من الشيوعيين ، وأنا اشتغل فى السياسة ، كنت ماشى فى الاسكندرية لقيت معركة بين الاهالى والبوليس ، اشتركت مع الاهالى ضد البوليس ، وقبضوا على ورحت القسم ، وبعد مارحت القسم سألت الخناقة كانت ليه ، وكنت فى ثالثة ثانوى ، فقالوا أن رئيس حزب مصر الفتاه بيتكلم والبوليس جاى يمنعه بالقوة ، وقعدت يوم وتانى يوم طلعت بالضمان الشخصى رحت انضمت لحزب مصر الفتاه ، وبعدين حصل الخلافات سبت مصر الفتاه ، ورحت انضميت للوفد وطبعا انا الافكار التى كانت فى رأسى بدأت تتطور وحصل نوع من خيبة الامل بالنسبة لمصر الفتاه ورحت الوفد ، وبعدين حصل نفس الشيء بالنسبة للوفد وبعدين دخلت الجيش .. وبعدين ابتدينا نتصل فى الجيش بكل الحركات السياسية ، ولكن ماكناش أبدا فى يوم اعضاء فى الاخوان المسلمين كأعضاء أبدا ، ولكن الاخوان المسلمين حاولوا يستغلونا فكانت اللجنة التأسيسية للضباط الاحرار موجودة فى هذا الوقت ، وكان معنا عبد المنعم عبد الرؤوف وكان فى اللجنة التأسيسية وجه فى يوم إقترح قال أننا يجب أن نضم حركة الضباط الاحرار الى الاخوان المسلمين أنا سألته ليه ، قال ان دى حركة قوية اذا انقبض على حد منا تستطيع هذه الحركة انها تصرف على أولاده وتؤمن مستقبله .. فقلنا له اللى عايز يشتغل فى الموضوع الوطنى لايفكر فى مستقبله ، ولكن مش ممكن نسلم حركة الضباط الاحرار علشان مواضيع شخصية بهذا الشكل ، وحصل اختلاف كبير صمم عبد المنعم عبد الرؤوف

على ضم حركة الضباط الاحرار الى الاخوان المسلمين ، احنا كنا رفضنا كان طبعا فى ا الوقت الشيخ حسن البنا الله يرحمه مات ، وأنا كانت لى به علاقة قوية ، علاقة صداقة ومعرفة ، زى ماقلت لكن لم أكن ابدا عضو بالاخوان المسلمين . »

وهكذا يقدم عبد الناصر والسادات وخالد محيى الدين وجهة نظر الضباط الاحرار فى جذور العلاقة وطبيعتها ، ولكن الملاحظة التى تؤخذ على هذه الروايات تجاهلها لبعض الادوار المشتركة التى جمعت بين لتنظيمين ، فى اطار المسألة الوطنية ومقاومة الاستعمار ،مثل حرب فلسطين ومعارك قناة السويس ، وماصاحبهما من تدريب وتسليح ومقاومة مشتركة والتى انتجت فيما بعد تأثيرا ايجابيا متبادلا بين الطرفين .

من هذا العرض لأراء الاطراف ومقارنتها بآراء مؤرخى هذه المرحلة تبرز حقيقتان اساسيتان :

أولاهما : أن ثمة علاقة قوية قوامها تبادل المصلحة والمنفعة كانت قائمة بين حركة " الأخوان المسلمين " وتنظيم الضباط الاحرار قبل الثورة .

وثانيتهما : ان علاقة الضباط الاحرار والأخوان المسلمين لايمكن فهم بداياتها وتطورها العام فهما صحيحا دونما تناوها فى اطار صراع القوى والمصالح والاتجاهات الذى كان يموج به الواقع المصرى فى الاربعينات مضافا اليه المتغير الخاص بتصاعد الحدة الوطنية تجاه مسألة فلسطين وقضية الاستقلال الوطنى والمعاداة للغرب .

٣ ـ العلاقة بين الأخوان المسلمين والثورة من عام ١٩٥٢ حتى ١٩٥٤ : (★)

(★) من المراجع الهامة التى استند اليها المؤلف فى تحليل علاقة الأخوان بالثورة أثناء صدام ١٩٥٤ : د . عبد العظيم رمضان : عبد الناصر وأزمة مارس ، ريتشارد ميتشل ، الاخوان المسلمون ، أحمد حمروش : قصة ثورة ٢٣ يوليو ، ومحاكمات الاخوان ووثائق جرائد الفترة ـ هذا بالاضافة لقائمة المراجع المرفقة .

مثلث الفترة من يوليو ١٩٥٢ حتى اكتوبر ١٩٥٤ ، نقطة تحول في مصير ثورة ٢٣ يوليو ، حين ظهرت على سطح الحياة السياسية صدامات العسكريين ، وصراعات السلطة وصراع الاحزاب والقوى السياسية المختلفة لاحتضان حركة الضباط الاحرار وقيادتها حتى أسماها البعض بسنوات الصدام .
وفى هذا الاطار اتت العلاقة بين الاخوان المسلمين والنظام السياسى وقتذاك لتمثل نوعا متميزا من الصدام ، اذ كان صدامهم مع الثورة ، صداما تشوبه اللغة الغامضة المتراوحة بين القبول والتعاون من جهة وبين المواجهة والتناطح من جهة أخرى ، فالثورة تستثنى الاخوان المسلمين من قرار حل الأحزاب السياسية بل وتعين وزيرين منهم فى وزارة محمد نجيب ، والإخوان يعلنون فى أول بيان لهم أن هذه الثورة ثورتنا وأنها حركة مباركة ولكن الثورة تعلن قانون الاصلاح فى أيامها الأولى وتعلن أقالة رشاد مهنا ، المعروف بانتمائه للاخوان والذى راهنوا عليه أحيانا على اعتباره الجواد الفائز . فيسبب هذا احساسا بالفتور والقلق من الاخوان .

ولكن السلوك السياسى للاخوان أيضا لم يكن الا بنفس الدرجة فى مواجهة الضباط الاحرار ، وخاصة حين يخرج الاخوان فى مظاهرات تأييد لمحمد نجيب ، أو يتغلغلون داخل صفوف الجيش أو يبحث زعماؤهم مع مستر ايفانز المستشار الشرقى للسفارة البريطانية موضوع الجلاء أو يدعمون جهازهم السرى وقواتهم المسلحة ، لغة غامضة أذن ، وحرب مستترة كما يرى البعض ، لا الاخوان يصارحون بالعداء جهارا ولا مجلس قيادة الثورة يهاجم الاخوان .

وهى اللغة التى ميزت العلاقة بين الاخوان المسلمين والنظام السياسى الحاكم ، والتى هى بحاجة الى تفصيل ، اذ هى التى قدمت للصدام الاول الذى بدأ فى ١٤ يناير ١٩٥٤ (كمرحلة

أولى ، ثم ١١ أكتوبر ١٩٥٤ كمرحلة ثانية حين أطلقت ثمانى رصاصات على عبد الناصر فى الاسكندرية لتعقبها مرحلة السقوط فى تاريخ العلاقة .

١ - **العلاقات الاولى**: عندما تمكن الضباط الاحرار من الوصول الى الحكم وانتصرت حركتهم اعتقد الاخوان ان فى ذلك انتصارا لهم ، وكانوا فى ذلك الوقت احرارا خارج المعتقلات على عكس عديد من الاحزاب والقوى الوطنية التى ضربت بعد حريق القاهرة مثل الحزب الاشتراكي والحزب الوطنى وأنصار السلام والتنظيمات الشيوعية ، وفى صباح يوم ٢٣ يوليو ١٩٥٢ كان حسن العشماوى يتجه الى مبنى قيادة الجيش فى كوبرى القبة ليجتمع مع عبد الناصر ، وكان موضوع اللقاء هو أن يطلب العشماوى من المرشد العام المستشار/ حسن الهضيبى ، اصدار بيان يؤيد الثورة ، ورفض المرشد العام فى البداية الى أن عاد الى القاهرة من مصيفه بالاسكندرية وبعد أن غادر فاروق البلاد فعليا أصدر بيان تأييد نشر فى صحف ٢٨ يوليو قال فيه :

" فى الوقت الذى تستقبل البلاد فيه مرحلة حاسمة من تاريخها بفضل هذه الحركة المباركة التى قام بها جيش مصر العظيم ، أهيب بالاخوان المسلمين فى أنحاء الوادى أن يسشعروا مايلقى عليهم الوطن من تبعات كبيرة فى اقرار الأمن واشاعة الطمأنينة وأخذ السبيل على الناكصين ودعاة الفتنة ووقاية هذه النهضة الصادقة من أن ننسى روعتها وجلالها بأقل أذى أو تشويه ، وذلك بأن يستهدفوا على الدوام مثلهم العليا وأن يكونوا على تمام الأهبة لمواجهة كل احتمال ، والاخوان المسلمون بطبيعة دعوتهم خير سند لهذه الحركة يظاهرونها ويشدون أزرها حتى تبلغ مداها من الاصلاح وتحقق للبلاد ماتصبو اليه من عزة واسعاد ، وأن حالة الأمن تطلب منكم بوجه خاص أعينا ساهرة ويقظة دائمة فلقد أعدتكم دعوتكم الكريمة رجالا يعرفون عند الشدة ويلبون أول

دعوة ، فكونوا عند العهد بكم والله معكم ولن يتركم اعمالكم ، وان الهيئة التأسيسية للاخوان سوف تجتمع فى نهاية الاسبوع لتقرر رأى الاخوان فيما يجب أن يقترن بهذه النهضة المباركة من خطوات الاصلاح الشامل ليدرك بها الوطن آماله ويستكمل بها مجده ."

•وفى اليوم التالى لصدور هذا البيان طلب المرشد العام ، أن يلتقى مع أحد رجال الثورة فى منزل صالح أبو رقيق الموظف بجامعة الدول العربية ، وفى هذا الاجتماع دار حوار طويل بين المرشد العام وعبد الناصر ، طلب فيه المرشد العام أن تطبق الثورة أحكام القرآن الكريم ، وعندما أجابه عبد الناصر بأن الثورة قامت حربا على الظلم والاستبداد السياسى والاجتماعى والاستعمار البريطانى وهى بذلك ليست الا تطبيقا لاحكام القرآن ، لم يتحمس لهذا الرد ، ورأى أن تصدر الثورة قانونا بفرض الحجاب . حتى لاتخرج النساء سافرات بشكل يخالف الدين ، وأن تغلق دور السينما والمسرح ، ووجد عبد الناصر أنه سوف يدخل فى معركة مع الـ ٢٥ مليون مصرى أو نصفهم على الاقل ، فأجابه بأنه ـ رأى الهضيبى ـ يطلب منه طلبا لاطاقة له به ، فكانت اجابة الهضيبى أنه مصمم على طلبه ، فقارن له عبد الناصر بين سلوك ابنته التى تذهب الى كلية الطب سافرة وانه فى بيته لايستطيع أن يفرض على ابنته الحجاب فهل يفرضه على المجتمع كله .

وكان واضحا أن هذا الاختلاف فى الفكر وفى الرؤية للدين ليس الا البداية ، بين الاخوان ممثلين فى مرشدهم العام وبين نظام يوليو الجديد ممثلا فى عبد الناصر ، وقد بلغ الاختلاف مداه حول سبل الاصلاح فى العهد الجديد ، كما تضمنها بيان الاخوان وحول تحديد الملكية الزراعية ، وهما التطوران اللذان يقومان هنا كنقطة هامة فى تاريخ العلاقة ، والتى كرست جذور الاختلاف ، والتى لم يشفع لها قرارات استثنائهم من الحل مثل جميع الأحزاب

السياسية أو اشراكهم فى الحل .

وعلى الرغم من لغة التأييد التى صيغت بها بيانات الاخوان وتحديد موقفهم من قضية الاصلاح الاجتماعى ، الا أنها عبرت عن بدايات خلاف مع رؤى الضباط الاحرار ، وخاصة عبد الناصر وتحديدا فى مجال الملكية والتربية الدينية والعسكرية والتشريعات الخاصة بالعمال وصغار الملاك والتى صيغت أغلبها فى لغة عامة غير محددة معهم ، أما بالنسبة لقانون تحديد الملكية الزراعية فلقد رأى الهضيبى أن يكون الحد الأقصى للملكية خمسمائة فدان ، بينما رأى عبد الناصر ان الثورة مصممة على أن يكون الحد مائتى فدان فقط ، ويبدو أن المرشد العام لم يقتنع بهذا الرأى ، ولكنه لم يقتنع فى ذات الوقت بتفجير الصراع مع الثورة ، ورأى أن تأييده للثورة ضرورى لاستمرارها ولكنه اشترط على عبد الناصر أن تعرض عليه قراراتها قبل اصدارها ، وأن هذا هو شرطه الأول لاستمرار التأييد للثورة ، ولكن عبد الناصر رد عليه حينئذ بأن الثورة قامت بدون وصاية أحد عليها ، وهى لن تقبل أن توضع تحت وصاية أحد .. وأن هذا لايمنع من التشاور فى السياسة العامة مع المخلصين من أهل الرأى دون التقيد بهيئة من الهيئات .

وفى أيامها الأولى وقفت الثورة بقوتها مع جماعة الاخوان المسلمين وقد تمثل ذلك فى عدد من القرارات التى أصدرتها من بينها اعادة التحقيق فى مصرع حسن البنا والقبض على المتهمين وتقديمهم للمحاكمة ، وقد حكمت المحكمة بالسجن ١٥ سنة على الاميرالاى محمود عبد الحميد مدير المباحث الجنائية الذى دبر عملية الاغتيال كما حكمت بمدد مختلفة على آخرين ، وفى أكتوبر أصدرت عفوا خاصا عن قتلة المستشار أحمد الخازندار وعن بقية المحبوسين فى قضية مقتل النقراشى باشا وعن المحكوم عليهم من الاخوان فى قضية المدرسة الخديوية ، وقد خرجوا وسط

مظاهرة سياسية من السجن الى مقر الجماعة مباشرة حيث عقدوا مؤتمرا كبيرا ، وبعدها أصدرت الثورة قرارا خاصا بالعفو الشامل عن كل الجرائم السياسية التى وقعت قبل عام ١٩٥٢ ، وقد بلغ عدد المفرج عنهم ٩٣٤ مواطنا معظمهم من الاخوان المسلمين .

ب ـ **قضية الوزارة** : اختلفت الثورة فى بدايتها مع على ماهر رئيس الوزراء وقرر مجلس القيادة أن تتولى الثورة نفسها تشكيل الوزارة برئاسة محمد نجيب على أن يكون للاخوان المسلمين فيها وزيران ، واتصل عبد الحكيم عامر يوم ٧ سبتمبر ١٩٥٢ بالمرشد العام الذى رشح له الشيخ احمد حسن الباقورى عضو مكتب الارشاد وأحمد حسن وكيل وزارة العدل . وبعد ساعات حضر الى مبنى القيادة بكوبرى القبة حسن العشماوى ومنير الدلة وقابلا جمال عبد الناصر ، وقال أنهما قادمان ليدخلا الوزارة ، فهما موفدان من المرشد العام ليبلغاه أن مكتب الارشاد الأول قد اختارهما لتمثيل الاخوان فى الوزارة أما الترشيح فكان ترشيحا شخصيا للمرشد العام .

ويقول سليمان حافظ أن حسن العشماوى ومنير الدلة كانا شبابا أكثر مما ينبغى لتولى مسئولية الوزارة ، وأن عبد الناصر أبلغ الشيخ حسن الباقورى ، وسوف يحضر فى الساعة السابعة ليحلف اليمين ، كما أيضا أبلغ أحمد حسن واتصل عبد الناصر بالمرشد العام ليستوضح منه الموقف على ضوء ماوقع فعلا من ابلاغ الشيخ الباقورى بما حدث ، ورد المرشد العام أنه سيدعو مكتب الارشاد للاجتماع فى الساعة السادسة وسوف يرد على عبد الناصر ، ولم يتصل المرشد العام بعبد الناصر وعاد عبد الناصر واتصل به ليستفسر منه عن الموقف فقال له ان مكتب الاشاد قد قرر عدم الاشتراك فى الوزارة ، فيقول له عبد الناصر : ولكننا فعلا اتصلنا بالباقورى وسيحضر ليحلف اليمين فيرد الهضيبى قائلا : نحن نرشح بعض أصدقاء الاخوان ولا نوافق على اشتراك الاخوان

فى الوزارة وعندما كانت الصحف تنشر فى اليوم التالى نبأ تشكيل الوزارة الجديدة التى ضمت الشيخ أحمد حسن الباقورى وزيرا للأوقاف ، كان مكتب الارشاد يجتمع ويقرر فصل الباقورى من الاخوان .

ج ـ قانون تنظيم الاحزاب السياسية : كان القانون رقم ١٧٩ لسنة ١٩٥٢ وقرار ١٧ يناير ١٩٥٣ المتعلقان بتنظيم وحل الاحزاب السياسية القديمة ، نقطة أخرى طيبة تضاف لرصيد العلاقات بين الاخوان والثورة ، فعندما صدر القانون ورد فى الفقرة الثانية من المادة الاولى " لايعتبر حزبا سياسيا الجمعية أو الجماعة التى تقوم على محض أغراض علمية أو اجتماعية أو ثقافية أو دينية " ولقد ترك القانون من خلال النص السابق للاخوان المسلمين حق الاختيار بين أن تعلن الجماعة عن نفسها كجماعة دينية بحتة وبذلك تكون قد فقدت الحق فى مزاولة النشاط السياسى ولاتكون فى حاجة بالتالى الى تقديم اخطار باعادة تكوينها ، وأما الافصاح عن صبغتها السياسية بصفة علنية ويكون ذلك بتقديم أخطار باعادة تكوينها طبقا للقانون ، وكان الطبيعى أن يدور النقاش داخل الاوان حول هذين البديلين ، وقد انقسم الرأى فبينما كان المرشد العام حسن الهضيبى يرى عدم تقديم اخطار لاعادة تكوين الاخوان باعتبارها جمعية بعيدة عن مزاولة النشاط السياسى ، فان معظم أعضاء الهيئة التأسيسية لم يروا هذا الرأى . وقد استقر الرأى على حل وسط يتيح للجماعة مزاولة النشاطين وهو فصل العمل الدينى عن العمل السياسى ، فتحتفظ الجماعة بصفتها الخاصة كجماعة دينية ويتولى العمل السياسى شطر منها كحزب أو هيئة سياسية تقدم الاخطار باسمها لهذا سارع الهضيبى فى أواخر عام ١٩٥٢ بتقديم أخطار عن ايداع مالية الهيئة مبلغ قدره ٧,٩٣٥ جنيها بالبنك العربى المصرى ، قبل أن يبلغ عن قانون الهيئة أو نظامها أو اسماء الاعضاء المؤسسين .

ولقد أوجد هذا الرأى إنقسامات وردود أفعال متضاربة داخل أوساط الاخوان ، وعقدت الجمعية التأسيسية ثلاث مرات وهدد الهضيبى بالاستقالة الفعلية ، ان لم تنفذ وجهة نظره على أن المسألة انتهت بسفر عبد القادر عودة ، وكيل الاخوان الى الاسكندرية لمقابلة الهضيبى ثم عودته منها ليصرح بأن " المرشد باق باق " كما يقول عبد العظيم رمضان .

ويرى المؤرخون لهذه الفترة أن الاخوان قد عبروا فى أخطارهم المقدم الى مجلس قيادة الثورة عن تصميمهم على التحول الى حزب سياسى والدخول فى المعترك السياسى بكل مايحمله ذلك من معان ونتائج . أما بالنسبة لعبد الناصر وباقى المجلس فيروى محمد نجيب أن عبد الناصر طلب اليه عدم تطبيق قانون الأحزاب على الجماعة على أساس أنها كانت من أكبر أعوان الثورة قبل قيامها ، وأنه لايصح أن يطبق عليها قانون الاحزاب ، ولكنه عارضه قائلا أن القوى السياسية يجب أن تكون أمام القانون سواء ، ويرى البعض أن هذا التصرف غير مفهوم اذ يحمل مدلول الحرص من جانب عبد الناصر على جماعة الاخوان بدرجة جعلته لايريد تعرضها لتطبيق قانون الاحزاب عليها ، بيد أن الجماعة قد درست هذا الموضوع فى جلستين متعاقبتين ورأت من مصلحتها التقدم بأخطارها كهيئة سياسية طبقا للقانون ، فهل كان عبد الناصر أحرص على الاخوان منهم على انفسهم ويساق هنا احتمالان : أما أن هذه المحاولة من جانب عبد الناصر قد جاءت بمناسبة قانون حل الأحزاب ، فأراد استبعادهم من قانون تنظيم الأحزاب أصلا ، وأما أن هذا الاتجاه الى تكوين حزب سياسى بما يتضمنه من انتشار نشاط الاخوان ، لم يلق رضا منه ، فأراد ابعادهم عن مجال السياسة وبالتالى مجال الوصاية على الثورة فكان قراره السابق .

وأيا كانت الآراء هنا فان وضع هذا الاستثناء داخل اطار رغبة عبد الناصر فى محاولة ارضاء الطرف الجماهيرى القوى يومذاك ،

والذى ساند الثورة فى بدايتها ورغبته فى عدم فتح اكثر من جبهة للقتال ضده ، وخاصة بعد ضرب القوى السياسية القديمة ، وأخيرا رغبته فى عدم تصعيد الخلافات التى بدت على السطح السياسى بعد أزمة تحديد الملكية وازمة الوزراء ورؤيته أن يملأ الشارع السياسى يومئذ بعد أن فرغ من قواه المعبرة ، قوى أخرى مساندة له ، داخل هذا الاطار من الحسابات يمكن فهم تلك البادرة الطيبة التى حدثت فى العلاقة بين الاخوان والثورة خلال تلك السنوات القلقة .

واستكمالا للنوايا الطيبة صدر فى ١٣ يناير ١٩٥٣ مرسوم بتشكيل لجنة لوضع مشروع الدستور من خمسين عضوا كان بينهم ثلاثة من الاخوان هم صالح العشماوى ، وحسن العشماوى ، وعبد القادر عودة ، وفى ١٧ يناير ١٩٥٣ صدر قانون حل الاحزاب السياسية القديمة لأنها " افسدت أهداف ثورة ١٩١٩ وأرادت أن تسعى ثانية بالفرقة ولم تتورع عناصر منها عن الاتصال بدول أجنبية وتدبير ما من شأنه الرجوع بالبلاد الى حالة الفساد السابقة بل الفوضى المتوقعة " كما يقول قرار الحل .

د ـ المرحلة الحرجة : يمكن التأكيد على أن عام ١٩٥٣ مثل فى مجال العلاقة بين الاخوان والثورة المرحلة الحرجة التى تسبق هبوب العاصفة ، ويتميز هذا العام بأربعة تطورات هامة كان لها تأثيرها على العلاقات بين الاخوان والثورة وهى :

- المباحثات بين الانجليز والاخوان لحل القضية الوطنية .
- استعدادات الاخوان فى الجيش والبوليس .
- مطالبة عبد الناصر للاخوان بحل التنظيم السرى .
- الاتصالات بين الاخوان واللواء محمد نجيب لعقد تحالف ضد عبد الناصر .

وفيما يتصل بالمباحثات بين الانجليز والاخوان فان هذه تكاد تكون المرة الاولى التى حاول فيها الانجليز الدخول فى مباحثات مع

حزب شعبى حول القضية المصرية ، عندما تعثرت مفاوضاتهم مع الحكومة المصرية القائمة ، والتى انتهت بخطاب حاد للدكتور/ محمود فوزى أكد فيه للجانب البريطانى على انتهاء هذه المفاوضات من قبل الطرف المصرى حتى تتعدل المواقف ، وفى هذه الظروف بالذات من تشدد المفاوض المصرى ، رأى الانجليز الاتصال بالاخوان المسلمين فى محاولة للوصول معهم الى ماعجزوا عن الوصول اليه مع حكومة الثورة ، حيث عقد الاخوان مع مستر ايفانز المستشار الشرقى للسفارة البريطانية فى القاهرة عدة اجتماعات استمرت عدة ساعات فى منزل الدكتور/محمد سالم الذى قال أن رأى الاخوان أن تكون عودة الانجليز الى القاعدة بناء على رأى لجنة مشكلة من المصريين والانجليز وأن الذى يقرر خطر الحرب هى هيئة الامم المتحدة ، وتمسك الانجليز بهذا الرأى الذى رفضه الجانب المصرى فى المفاوضات الرسمية ، وقد ثبت أن المستر ايفانز التقى أكثر من مرة بالمرشد العام وصالح ابو رقيق ومنير الدلة ، ويؤكد الدكتور/ عبد العظيم رمضان أن ماارواه له صالح ابو رقيق الذى جرت معه المفاوضات لايختلف كثيرا عما ورد فى قرار حل الاخوان أو لسان شهود الاخوان أمام محكمة الشعب وتتلخص الصورة النهائية فى أن القاضى جراهام فى السفارة البريطانية ،اتصل بالدكتور محمد سالم ، الموظف فى شركة النقل والهندسة ، وطلب منه أن يمهد لمقابلة المستر ايفانز وبعض قادة الاخوان ، وقد اتصل محمد سالم بصالح ابو رقيق فى هذا الشأن فأبلغ حسن الهضيبى الذى طلب اليه أن يقابل ايفانز ليعرف منه ماذا يريد . وقد تمت المقابلة فى بيت محمد سالم بالمعادى ، ودار حديث حول القضية الوطنية وعرض فيه ايفانز على صالح ابو رقيق الجلاء بشروط يتم تحديدها فيما بعد ، ولقد تكلم ايفانز ـ المستشار الشرقى للسفارة البريطانية ـ بما يرضى الاخوان ، وطلب رأى صالح أبو رقيق فيما عرضه ، فاعتذر حتى يعرض الامر على

المرشد العام ، وقد طلب هذا اليه والى محمد سالم اعداد تقرير بما دار فى المقابلة فعلا ، ثم جرت مقابلة ثانية بين ايفانز والمرشد فى بيت الأخير ، عرض فيها ايفانز ماسبق أن عرضه على صالح ابو رقيق ، كما جرت مقابلتان أخريان بين ايفانز وصالح ابو رقيق حضرهما منير الدلة حول نفس الموضوع

ويجرى الخلاف بين الروايات حول مسائل : الأولى ماذا كان الأخوان قد أبلغوا عبد الناصر بهذه الاتصالات قبل وقوعها أم لا ، والثانية : الوقت الذى تمت فيه هذه الاتصالات ، والثالثة تفاصيل مادار من مباحثات بين ايفانز والاخوان ، وترى بعض الكتابات أن عبد الناصر لم يكن يعلم بأمر هذه المباحثات ، وبالنسبة للوقت تجمع أيضا حول تعدد واتساع نطاق موضوعاتها بدءا بالخبراء ومرورا بحق عودة القوات البريطانية الى القناة ، واستخدام القاعدة فى حالة وقوع هجوم مسلح من دولة من الخارج على أى بلد يكون طرفا فى معاهدة الدفاع المشترك بين دول الجامعة العربية أو على تركيا والتشاور على العودة فى حالة خطر الحرب وانتهاءا بطرح فكرة الحياد .

غير أن السؤال الهام الذى تثيره هذه المباحثات هو ماذا كان غرض الانجليز من الاتصال بالاخوان المسلمين بشأن القضية الوطنية ؟ ويذكر صالح ابو رقيق فى معرض الاجابة على مثل هذا السؤال أن السبب فى ذلك أن سياسة الانجليز تختلف عن سياسة الفرنسيين ، فالفرنسيون لايخرجون من البلاد التى يستعمرونها الا مرغمين ، أما الانجليز فهم يريدون ان يخلفوا وراءهم أصدقاء ، وقد أدرك الانجليز بعد خروج الملك وزوال الفساد ومجىء ضباط عسكريين لاتشوب ماضيهم شائبة ، أنهم لابد سيخرجون ، فأرادوا الاتفاق على الجلاء ، وقد طلبوا رأينا لهذا الغرض .

والدلالة المباشرة لهذا الحديث هى التى تفسر لماذا اتخذ

الضباط العسكريون " الذين لاتشوب ماضيهم شائبة" - وفقا لقول صالح أبو رقيق - موقف المجابهة وعدم القبول لتحركات الاخوان ، ولماذا شابت علاقاتهم معهم مع نهاية عام ١٩٥٢ ، سمات التوتر والصدام المكتوم فالمباشر ، ولماذا لم يكن الاتصال بالانجليز وحده هو السبب فى الوصول الى هذه النتيجة بل أن عوامل أخرى كانت تقف خلفها ، فما هى ؟

يأتى فى مقدمة هذه العوامل محاولات توسيع الجهاز السرى للاخوان بحيث يضم عددا من ضباط الجيش والبوليس ، وكانوا يجتمعون بهم اجتماعات اسبوعية ، ويأخذون عليهم عهدا وقسما أن يطيعوا مايصدر من أوامر المرشد العام ، كما جندوا عددا من ضباط الصف ، وعندما تجمعت هذه المعلومات استدعى عبد الناصر حسن العشماوى ، وقال اننى احذركم فما يحدث سيجنى على مصير البلاد ووضع أمامه ماتجمع لديه من معلومات وسرد عليه قصة الاخوان مع ضباط الجيش ، فوعد بأن يتصل بالمرشد العام فى هذا الامر ، ولكنه خرج ولم يعد على حد تعبير بيان مجلس الثورة ، وفى اليوم التالى استدعى عبد الناصر الشيخ سيد سابق وخميس حميدة ، وأبلغهما مالديه من معلومات وما أبلغه لحسن العشماوى فى اليوم السابق فاستنكرا المواقف ووعدا بأنهما سيعملان على وقف هذا النشاط ، ولكن النشاط لم يتوقف .

ويؤكد بعض المؤرخين لهذه الفترة نفس الراوية السابقة ، حيث يرون أن عبد الناصر كان قد أستطاع أن يجذب اليه عبد الرحمن السندى رئيس الجهاز السرى والذى كان على خلاف مع حسن الهضيبى والشيخ سيد سابق منشىء الجهاز السرى ، وقد أدى ذلك الى حدوث انقسام فى تنظيم الجهاز وشكلت له قيادة جديدة كان على رأسها الذين عارضوا التعاون مع حركة الجيش وهم ابراهيم الطيب (محام) ويوسف طلعت (نجار) والشيخ محمد

فرغلى ، ومحمد فايز (موظف) ، الذى انفجر فيه طرد من حلاوة المولد النبوى وأدى ذلك الى زيادة حدة الصراع بين الجناحين ، وقد نجح هذا الجناح فى اجتذاب عدد من ضباط الجيش كانوا ينتمون الى الاخوان المسلمين ، كما بدأوا فى تنظيم عدد من ضباط البوليس .

ويبقى بعد ذلك وقبل الوصول الى ١٤ يناير ١٩٥٤ ، سبب أخير لحدوث التوتر ، وهو محاولات الاتصال التى قام بها الاخوان مع اللواء محمد نجيب ، ويذكر أحمد حمروش بهذا الشأن أن اللقاء مع محمد نجيب لم يتم بشكل شخصى ، وانما تم مع قائد حرسه الخاص اليوزباشى محمد رياض الذى قابله حسن عشماوى ومنير الدلة عدة مرات فى ديسمبر ١٩٥٣ ، وكانت مطالب الاخوان لمحمد نجيب تدور حول : تعيين رشاد مهنا قائدا عاما للقوات المسلحة الذى كان ينفذ عقوبة السجن المؤبد بعد محاكمته عقب اعتقاله فى ١٥ يناير ١٩٥٢ ، وعودة الاحزاب وعودة الضباط الى الثكنات وتشكيل وزارة يرضى عنها الاخوان .

وعندما عرض محمد رياض الامر على محمد نجيب رفض الحديث فى ذلك شكلا وموضوعاً ورفض فكرة الاتصال السرى بالاخوان مطلقا . ولذا فهو لم يقابل احدا منهم ، وذلك لانه ادرك انهم يريدون حكما ديكتاتوريا ، ولكن تطورات الأحداث بعد ذلك اثبتت حاجة نجيب الى الاخوان فقد لعبوا الدور الرئيسى فى اعادته الى رئاسة الجمهورية حين اطاح به الخلاف المتفجر بينه وبين أعضاء مجلس الثورة فى أحداث ٢٣ ـ ٢٤ فبراير ١٩٥٤ الشهيرة ، واذا اضفنا الى هذه العوامل التى أوجدت حالة التأهب للصدام انه فى تلك الظروف التى جرت فيها اتصالات محمد نجيب بالاخوان ، حدث أن عادت الاتصالات مرة أخرى بين الاخوان والانجليز ، حين زار حسن العشماوى يوم ١٠ يناير ١٩٥٤ منزل

المستر كروين ويل الوزير المفوض البريطانى فى بولاق الدكرور فى الساعة السابعة صباحا ، ثم عاد الى زيارته أيضا فى نفس اليوم فى مقابلة دامت من الساعة الرابعة بعد الظهر الى الساعة الحادية عشرة من مساء نفس اليوم . فان الصورة العامة لما قبل الصدام ازدادت وضوحا . حيث كانت هذه الاتصالات الاخيرة هى العامل الحاسم فى العلاقات بين الاخوان وعبد الناصر فبعد ثلاثة أيام فقط أى فى يوم ١٤ يناير ١٩٥٤ صدر قرار مجلس قيادة الثورة باعتبار جماعة الاخوان المسلمين حزبا سياسيا يطبق عليها امر مجلس قيادة الثورة الخاص بحل الاحزاب السياسية .

وهكذا تنتهى مقدمات الصدام الأول بين الاخوان المسلمين ومجلس قيادة الثورة والتى تراوحت بين علاقات التعاون المحسوب الى علاقات المواجهة والصدام المحسوب أيضا ، والتى كان طبيعيا أن تفقد توازنها فى لحظة قلقة من لحظات التاريخ المصرى وقتئذاك ، وهى العلاقات التى يلخصها أحمد حمروش فى عبارة موجزة بأنها " كانت حربا مستترة غير معلنة " لا الاخوان يصارحون بالعداء جهارا ، ولا مجلس قيادة الثورة يهاجم الاخوان ».

الصدام الاول بين الاخوان المسلمين والثورة (يناير - أكتوبر ١٩٥٤)

شهدت الفترة من يناير حتى أكتوبر ١٩٥٤ قمة الصدام الأول بين جماعة الاخوان المسلمين ومجلس قيادة ثورة يوليو ١٩٥٢ ، حيث شهدت هذه الفترة صدامين مثلا صدعا عنيفا فى علاقة الاخوان بالثورة ، ورتبت تصورات دينية وخبرات ذاتية متناقضة لدى طرفى العلاقة ، كان حريا بها أن تحدث صدامات أخرى ومواجهات أكثر دموية .

١ - الجولة الأولى للصدام يناير ١٩٥٤ :

سبق قرار حل جماعة الاخوان المسلمين فى ١٤ يناير ١٩٥٤ مقدمات عدة مثل الهجوم الضارى الذى قام به الاخوان على هيئة التحرير وتنظيمها الشبابى يوم ١٢ يناير ١٩٥٤ ، وقد بلغت ضراوة القتال بينهما أمام حرم الجامعة الى حد استخدام الاسلحة والقنابل والعصى وحرق السيارات فى الجامعة فى ذلك اليوم وهو اليوم الذى خصص للاحتفال بذكرى شهداء معركة القناة ، وكان لوجود الايرانى نواب صفوى زعيم منظمة فدائيان اسلام محمولا على أكتاف الاخوان المسلمين تأثيره المباشر على احتداد المواجهة بين الطرفين .

بعد هذه المواجهة بيوم واحد ، ونتيجة لحالة الاضطراب والتخبط التى ميزت العلاقة بين الاخوان والثورة يومئذ ، أعلن مجلس قيادة الثورة قراره الخاص بحل جمعية الاخوان المسلمين واتخذ القرار بالاجماع ، فيما عدا محمد نجيب الذى اعترض من حيث المبدأ وليس لانه يشايع الاخوان ، ولكن عدم موافقة نجيب لم تؤثر فى صدور قرار الحل فقد كان هو الصوت الوحيد المعارض ، ورغم أنه لم يكن على صلة بهم . ولكن هذا الموقف أوجد فى صدور

زملائه الخشية أن يكون هناك تدبير مابين محمد نجيب والاخوان ، ويلخص بيان مجلس قيادة الثورة الاتهامات الموجهة للأخوان المبررة للحل فى الاتى :

- التقاعس فى تأييد المرشد العام للحركة الا بعد خروج الملك .
- عدم تأييد قانون الاصلاح الزراعى والمطالبة برفع الحد الأقصى للملكية فى حالة التطبيق الى ٥٠٠ فدان .
- محاولة فرض وصاية على الحركة بعد حل الاحزاب السياسية
- اتخاذ موقف المعارضة من هيئة التحرير
- بدء التسرب الى الضباط والبوليس وتشكيل وحدات تحت اشراف المرشد مباشرة .
- تشكيل جهاز سرى جديد بعد حل الجهاز السرى الذى كان يشرف عليه عبد الرحمن السندى منذ أيام حسن البنا .
- حدوث اتصال عن طريق الدكتور / محمد سالم بين المستشار الشرقى للسفارة البريطانية فى مايو ١٩٥٣ ومنير الدلة وصالح أبو رقيق ثم حسن الهضيبى بعد ذلك .
- زيادة حسن العشماوى يوم الاحد ١٠ يناير ١٩٥٤ ، أى قبل قرار الحل بأيام للوزير البريطانى المفوض ثم عودته فى نفس اليوم لزيارة أخرى امتدت سبع ساعات .

ولقد صاحب اصدار هذا البيان ، اعتقال حسن الهضيبى و ٤٥٠ عضوا بالجماعة فى القاهرة والأقاليم ، وفى اليوم التالى ولعدة أيام شنت الحكومة حملة صحفية ضد الهضيبى والمجموعة المحيطة به وليس ضد الاخوان كجماعة ، وتركزت الحملة على مجموعة الانتقادات التى ظهرت داخل التنظيم ضد الهضيبى وبوجه خاص فشله فى الاقتداء بشخصية البنا ، واساءته واهماله لجوهر الرسالة ، ولم يكن هناك مايتصل بتهمة قلب نظام الحكم ، سوى اكتشاف مخبأ للأسلحة فى عزبة يملكها أحد أعضاء الجماعة وقد انتشرت على نطاق واسع اشاعة تقول بأن " تلك الأسلحة هى

التى سبق أن خبأها أعضاء المجموعة العسكرية قبل الثورة بأنفسهم هناك .

غير أن تنظيم الاخوان استمر رغم هذه الضربات ، ورغم حله على المستوى الرسمى وواصل عمله بشكل غير رسمى تحت القيادة غير الرسمية لعبد القادر عودة حيث التقى الأعضاء الذين لم يتعرضوا للاعتقال فى جلسات صغيرة عقدت كل منها فى بيت واحد منهم ، كذلك سارعوا بتنظيم شبكة لجمع وتقديم الاعانات لعائلات الأعضاء المعتقلين ، ورغم أن الحكومة ألقت القبض بالفعل على بعض الأعضاء ، وهم يقومون بتقديم الاعانات الا أنها لم تكن راغبة فى عرقلة هذه العملية ، وفى فبراير وخلال الاحتفال بالذكرى السنوية للبنا والذى أقيم فى مقبرته . أعلن عبد القادر على الملأ اقتناعه بأن الثورة قد حققت أهداف حسن البنا .

وفى ذات الوقت حرص عبد الناصر على الا يقطع الصلة نهائيا بالاخوان فقام فى ١٢ فبراير وفى نفس الذكرى السابقة بزيارة قبر حسن البنا ومعه صلاح سالم وأحمد حسن الباقورى ، وخطب قائلا " أشهد الله انى أعمل وكنت أعمل لتنفيذ هذه المبادىء وأفنى فيها وأجاهد فى سبيلها " ، وبدأ عبد القادر عودة من آخرين سلسلة من المحادثات الخاصة مع الحكومة لاستعادة الشرعية للجماعة وقد طلب من الحكومة فى هذا الصدد ، السماح له بزيارة السجون كما التمس استقالة الهضيبى وكانت هناك خطط أخرى قيد المناقشة شملت تأسيس تنظيم دينى جديد تحت قيادة عبد الرحمن البنا .

على أن كل شىء توقف فجأة ، بل وتبدت فجأة عشية الأزمة السياسية التى طوقت مصر كلها والتى سميت بأزمة مارس ١٩٥٤ وكانت بين محمد نجيب وعبد الناصر ، وتتلخص أسباب ووقائع هذه الأزمة فى أنها كانت مرتبطة بمطالبة محمد نجيب بسلطات تتناسب مع مكانته وحول الأسلوب الواجب اتباعه فى ادارة شئون

مصر ، فمن وجهة نظر محمد نجيب الأكبر سنا أن عملية ابعاد كافة القوى الاجتماعية مع استمرار مسيرة الثورة أمر لايحتمل ، ولابد من مشاركة كل القوى فى هذه المرحلة فى اصلاح البلاد ، على الناحية الأخرى كان عبد الناصر وهو ابن جيل آخر وذو اقتناع مختلف ومتطور قد نفذ صبره حين أدرك أن مسألة الحفاظ على استمرار عملية التغيير وعمق تأثيرها تعنى أنه لارحمة مع الذين يعارضونها .

ومع تزايد حدة العداء للنظام الجديد من القوى المعارضة تزايدت ضرورة اجراءات القمع ، وتصاعد الخلاف بين الرجلين حول من يمتلك سلطة الحسم الأخيرة فى شئون البلاد وكيفية استخدام هذه السلطة ، ويتصاعد مع استقالة محمد نجيب فى ٢٣ فبراير ، وفى الليلة التالية تمت محاصرة منزل محمد نجيب وفى ٢٥ فبراير حملت الصحف أنباء البوادر الأولى للانقسام داخل مجلس قيادة الثورة وفى ٢٦ فبراير وبعد تمرد سلاح الفرسان حيث كانت الأفكار الديمقراطية تجد مجالا للنمو كنتيجة لوجود خالد محيى الدين ضابطا بمخابرات السلاح وثروت عكاشة أركان حرب السلاح الذى كانت تربطه صلة النسب بأحمد أبو الفتح رئيس تحرير المصرى وهى الجريدة الناطقة بديمقراطية الوفد القديمة حينذاك !! .

بعد هذا العصيان المسلح وخروج مظاهرات تأييد لنجيب اضطر مجلس قيادة الثورة أن يعلن اعادة تقليد نجيب لمنصب الرئاسة ، ولم تنته الأزمة لأن المشكلة الأساسية والخاصة بمن الذى يملك السلطة وأسلوب استخدامها ، ظلت دون حل ، وفى التاسع من مارس أعلنت الحكومة أن نجيب سوف يسند له ثانية منصب رئيس الوزراء ورئيس مجلس قيادة الثورة ، فى ذلك الوقت كتب الهضيبى رسالة لمحمد نجيب من السجن يطلب فيها الافراج عن الاخوان المسلمين حتى تتم موازنة المواقف ، وانضمت اليه مجلة الدعوة

الناطقة وقتذاك بلسان حسن العشماوى ومجموعة المطالبين بالافراج عن الأخوان واصفة قرار الحل الذى صدر فى يناير بأنه كان خطأ .

وفى يوم ٢٥ مارس ١٩٥٤ أعلن مجلس قيادة الثورة ، فيما اتضح بعد ذلك أنه كان مناورة بارعة من عبد الناصر أن الثورة قد اقتربت من انهاء مهمتها وأن البلاد سوف تستأنف الحياة البرلمانية السوية ، وفى ذات الوقت وتحت ظروف وتدخلات متعددة كان آخرها وساطة الملك سعود ، أمرت وزارة لداخلية بالافراج عن الهضيبى والاخوان المسلمين تطبيقا لقرار صدر بالغاء قرار يناير ١٩٥٣ بشأن الغاء الأحزاب السياسية ورفعت الرقابة تماما عن الصحف وأصبح فى امكان أى شخص أن يقول مايشاء يومئذ .

وفى الثامن والعشرين من مارس وبعد ثلاثة ايام من الحرية الكاملة وغير المحدودة للمعارضة تحرك عبد الناصر وامتلأت الشوارع يومئذ بالمظاهرات الشعبية التى تطالب بالحفاظ على الثورة وأهدافها وباستمرار الغاء الأحزاب السياسية ، واندفعت حشود ضخمة من أعضاء اتحادات العمال والنقل التى خرجت فى ذلك اليوم ومعها الشباب المنتمى للمنظمات الشبابية الحكومية ، تحملهم عربات النقل الخاصة بهيئة النقل يعربون عن أن الثورة قد جاءت لتبقى ، وكان الاعتداء على جريدة المصرى ، وعلى مجلس الدولة ، هما من أبرز ماحدث فى هذه الاثناء وتم تدعيم هذه التحركات من الجيش ، وتحديدا من ضباط الصف ، والضباط المؤيدين لعبد الناصر أمثال كمال الدين رفعت ، وأحمد أنور ومجدى حسنين ووجيه أباظة وحسن التهامى ، ومحمد أبو الفضل الجيزاوى وسعد زياد وغيرهم .

وفى ذات المساء ـ ٢٩ مارس ١٩٥٤ ـ أصدرت الحكومة أوامر بحظر التظاهر منذ الآن فصاعدا ، وفى اليوم التالى واستجابة

للارادة الشعبية السابقة قرر مجلس قيادة الثورة مرة أخرى أن يأخذ على عاتقه مسئولية الحكم كاملة ، وألغيت مرة ثانية كافة الأحزاب السياسية باستثناء جماعة الاخوان المسلمين الذين وعد قادتهم بحسن التصرف ، والذين اتفقوا على أن يجنحوا للسلبية فى هذه الأيام وأن يبتعدوا عن الاشتراك فى أى مظاهرة معادية للمجلس وباتت البلاد فى قبضة مجلس قيادة الثورة مرة أخرى .

وهكذا أخرجت أزمة مارس الاخوان المسلمين من السجون ، وخلقت حالة من الهدوء المشوب بالحذر والتفجر المكتوم بينهم وبين الثورة ، وهو التفجر الذى كان ينتظر عود الثقاب لاشعاله ثانية .

٢ ـ الجولة الثانية للصدام (أكتوبر ١٩٥٤) :

سبق أن رأينا أن الجهود كانت تبذل من أجل اعادة الجماعة الى سابق عهدها قبل يناير ١٩٥٤ على أن تمارس نشاطها دينيا فقط ويكون مرشدها عبد الرحمن البنا ، وقد أتاح حضور الملك سعود الى مصر لهم الفرصة ليرتفع صوتهم بعودة الجماعة ، حيث كان من بين أهداف زيارة الملك سعود التوسط فى أمر اعادة الجماعة ، وبالفعل نجحت الوساطة ورأت الثورة ، أن تعيد الجماعة ، وتم الافراج عن الهضيبى والمعتقلين من الاخوان ثم صدر قرار مجلس قيادة الثورة باعادة الجماعة وتسليمها ممتلكاتها ، وسمح للمرشد العام حسن الهضيبى وعدد من الاخوان بالسفر الى سوريا والسعودية ، وهناك أدلى المرشد العام بتصريحات ضد الثورة وضد اتفاقية الجلاء . وفى ٢٧ يوليو ، أى وقت أن كان الهضيبى بالخارج أعلنت حكومتا مصر وبريطانيا موافقتهما المشتركة على عدد من المبادىء العامة كأساس لمعاهدة جديدة تسوى النزاع الانجليزى المصرى ، ولكن فى ٣١ يوليو نشرت صحيفة بيروتية

" الهدف " بأحرف ضخمة وعناوين بارزة ، رأى حسن الهضيبى فى الاتفاقية ، وكانت النقاط الرئيسية فى نقده هى كمايلى :

- كان من المفروض أن ينتهى أجل معاهدة ١٩٣٦ بعد أقل من عامين واذ ذاك كان على بريطانيا أن تجلو عن القاعدة وأن تتركها دون أساس قانونى يمكنها من العودة اليها فيما بعد ، أما المعاهدة الجديدة فتمنحها هذا الحق باشتمالها على مادة باعادة تشغيل القاعدة فى حالة حدوث أى اعتداء على أية دولة عربية أو على تركيا .
- المادة التى تسمح باعادة تنشيط القاعدة فى حالة اعتداء على تركيا يربط مصر والدول العربية بها ، وبالتالى يربطهم جميعا بالمعسكر الغربى .
- الفقرة التى تسمح لبريطانيا بصيانة القواعد الجوية تمثل تهديدا لمصر وهى على المدى الطويل أداة لدوام السيطرة .
- المدنيون الذين سيناط بهم المساعدة فى تشغيل المعدات هم ، بطبيعة الحال ، شخصيات عسكرية فى ثياب مدنية .
- جددت الاتفاقية أجل معاهدة ١٩٣٦ لفترة خمس سنوات أخرى ، وسمحت باجراء تشاور لمراجعة الموقف عند انتهاء فترة العمل بها وهو نفس النوع من البنود التى تكفل فى الواقع الاستمرار الدائم لمعاهدة ١٩٣٦ . بناء على هذه البواعث جميعا رفض الهضيبى الاتفاقية مؤكدا أن أى اتفاقية بين مصر وحكومة أجنبية ينبغى أن تعرض على برلمان منتخب بارادة حرة وعلى صحافة متحررة من الرقابة وتملك حرية المناقشة ، وقد ظل التوتر الذى أثارته هذه الأراء محكوما ومسيطرا عليه طوال فترة تغيب الهضيبى الذى كان لايزال فى سوريا ، وعبد الناصر الذى سافر الى السعودية من ٥ الى ١٧ أغسطس ١٩٥٤ بغرض الحج وحضور مؤتمر لقادة البلدان الاسلامية الذى اقترح عقده مؤخرا فى مكة . وعاد الهضيبى يوم الاحد الموافق

٢٢ أغسطس وفى نفس اليوم بدأت الحكومة حملتها العنيفة لتفنيد هجومه على الاتفاقية معتمدة أساسا على احياء قصة المعاهدة السرية التى قيل أن الهضيبى كان يتفاوض بشأنها مع البريطانيين فى ذلك الربيع والتى قيل أنه خلالها تنازل أكثر مما تنازلت الثورة .

واستمرت الحملات المتبادلة بين الجماعة وبين الثورة طيلة شهرى أغسطس وسبتمبر عام ١٩٥٤ ، ويأتى شهر اكتوبر ليشهد انفجار الصدام بين الاخوان المسلمين والثورة ، فمنذ الأيام الأولى للشهر قررت المجموعة التى سميت بقيادة الجهاز السرى ، القيام باغتيال عبد الناصر ، والذى كانت سيطرته الفعلية على البلاد قد وضحت وتحددت ، وقد اختارت القيادة محمود عبد اللطيف وهو سمكرى من ضاحية امبابة بالقاهرة ، لانجاز هذا العمل ، وكان هنداوى دوير المحامى وقائد قطاع امبابة هو الذى أبلغه بهذا القرار وترك له ثلاثة أيام مهلة لاتخاذ قراره ، وفى ١٩ أكتوبر وهو اليوم الذى وقع فيه عبد الناصر معاهدة الجلاء مع البريطانيين ، قرر محمود عبد اللطيف قبول مهمة اغتياله بسبب ماارتكبه من خيانة بتوقيعه للمعاهدة التى أهدرت حقوق الأمة وقد خطط لتنفيذ المهمة فى نفس اليوم . الا أن الظروف لم تكن مواتية وسط هذا الحشد المجتمع والمختار بعناية لتنفيذ الخطة بنجاح لذا تم ترحيلها الى وقت آخر أكثر ملاءمة .

وفى الرابع والعشرين من أكتوبر زار كمال خليفة وهو واحد من أبرز أعضاء مكتب الارشاد جمال سالم نائب رئيس مجلس الوزراء وأطال فى تهنئته بالمعاهدة ، وفى ذلك المساء وبينما كان عبد الناصر يلقى خطابه أمام حشد كبير من المواطنين بالاسكندرية انطلقت عدة رصاصات وللحظة قصيرة توقف عبد

الناصر عن الكلام بينما الرصاصات تدوى ، وكان محمود عبد اللطيف يجلس فى الصفوف الامامية على بعد ١٥ مترا من منصة الخطباء والضيوف ، وأصيب ميرغنى حمزة وزير السودان والمحامى أحمد بدر الذى كان يقف بجانب جمال عبد الناصر ـ الذى لم تصبه الرصاصات ـ والذى أصر على متابعة خطبته بعد ماحدث فى السرادق من هرج مرددا قوله " أيها الرجال فليبق كل فى مكانه حياتى لكم ، وهى فداء لمصر ، أتكلم اليكم بعون الله بعد أن حاول المغرضون أن يعتدوا على ، إن جمال عبد الناصر ملك لكم عشت لكم وسأعيش حتى أموت عاملا من اجلكم وفى سبيلكم " .

وكان حادث الاعتداء نقطة تحول هامة فى مشاعر الشعب الذى كان يرفض ارهاب الاخوان المسلمين قبل ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ونقطة تحول أخرى لصالح شعبية عبد الناصر الذى قام بجولة يوم ٢٧ أكتوبر فى رحلة عودة من الاسكندرية الى القاهرة ، ولقد قوبل بمظاهرات تأييد له .

وفى ليلة الحادث صدرت الأوامر باعتقال الاخوان المسلمين وبدأت أكبر حملة شهدتها مصر حتى وصل الأمر الى " حد اعطاء المعتقلين بطاقات يسجلون فيها أسماءهم وعناوينهم لتدون فى كشوف سليمة " ، وشكل مجلس قيادة الثورة فى أول نوفمبر ١٩٥٤ محكمة خاصة باسم (محكمة الشعب) برئاسة جمال سالم وعضوية أنور السادات وحسين الشافعى ، فكانت بهذا رابع نوع من المحاكم تشكله الثورة بعد المجالس العسكرية ، ومحكمة الغدر ، ومحكمة الثورة ، وقد شكلت ثلاث دوائر فرعية من محكمة الشعب ، الأولى برئاسة اللواء صلاح حتاته ، والثانية برئاسة قائد الجناح عبد الرحمن عنان والثالثة

برئاسة القائمقام حسين محفوظ ندا . ولقد اضطرب الشهود وانتابهم الخوف ، كما أنهم فى الأغلب الأعم كانوا يفتقرون الى الحياد أما الأدلة فكانت حافلة بالمتناقضات وكان مرجع ذلك لأسلوب معاملة الشهود من ناحية والى تحفظ الشهود وعدم توفر الرغبة لديهم فى الافصاح وفضلا عن ذلك فقد عكست هذه الأدلة من جهة ثانية وضع كل شاهد داخل الجماعة ، وبالتالى عكست المستويات والمنطلقات المتعددة التى نظر منها للمسائل موضع التحقيق ، كما أن السهولة الملحوظة التى انهار بها الولاء ، ووجه بها الأعضاء اصبع الاتهام كل منهم نحو الآخر ، أظهرت الى أى مدى اهتزت مشاعر الثقة المتبادلة ، ونفس الشىء حدث أيضا فى التحقيقات التمهيدية والتى ظهرت من خلال معظم الاعترافات كما يقول ريتشارد ميتشل فى كتابه .

وفى الرابع من ديسمبر نطق الحكم الأول فى محكمه الشعب تلاه الأحكام الأخرى ، فلقد بلغ عدد الذين حكمت عليهم محاكم الشعب ٨٦٧ ، وعدد الذين حكمت عليهم المحاكم العسكرية من المتهمين الذين ينتمون الى الجيش وعددهم ٢٥٤ ، وصدر الحكم باعدام محمود عبد اللطيف ويوسف طلعت ، وهنداوى دوير وابراهيم الطيب وعبد القادر عودة ومحمد فرغلى ونفذ الحكم فعلا . كما صدر حكم باعدام حسن الهضيبى ثم خفف الحكم الى الأشغال الشاقة المؤبدة . ثم حكم على سبعة أخرين بالأشغال الشاقة المؤبدة .

وهكذا ومع وصول الصدام الأول بين الثورة والاخوان الى نهايته الدرامية هذه ، كانت الأوضاع فى مصر قد تحددت تماما ، فعزل محمد نجيب من رئاسة الجمهورية ، ثم حلت جميع الأحزاب السياسية ، بما فيهم الأخوان ، ووجود قيادتها داخل السجن ، وأغلقت جريدة المصرى ، والتى لعبت دورا كبيرا فى

ازمة مارس ١٩٥٤ ، وفشلت محاولات الانقلاب العسكرى وانتهاء التنظيمات العسكرية المستقلة أو التابعة للقوى السياسية الخارجية داخل الجيش ثم حلت مجالس نقابات الصحفيين والمحامين وعينت لها لجان مؤقتة موالية لمجلس قيادة الثورة وأخيرا حلت جماعة الاخوان المسلمين ، واستقرت الأوضاع تماما للنظام السياسى الجديد .

الصدام الثانى بين الاخوان المسلمين والنظام السياسى عام ١٩٦٥

تميزت الفترة التى واكبت الصدام الأول بين الاخوان المسلمين ومجلس قيادة الثورة كما سبق ورأينا ، بأنها كانت فترة عدم استقرار سياسى وصراع مع القوى السياسية القديمة من جهة وصراع فى داخل المجلس من جهة ثانية ، وتميزت العلاقة بين الاخوان والثورة وقتئذ بالتطور من التعاون وقت قيام الثورة وقبلها ، فالصراع المكتوم منذ ٢٣ يوليو وحتى ١٤ يناير ١٩٥٤ ، فالصراع العلنى الذى أخذ شكلا عنيفا فى محاولة اغتيال عبد الناصر ، فاعتقالات واعدام لقيادات الاخوان .

ومنذ أكتوبر ١٩٥٤ وحتى ٧ أغسطس ١٩٦٥ والعلاقة بين الاخوان المسلمين والنظام السياسى الناصرى مقطوعة ، بسبب الغياب الفعلى لجماعة الاخوان المسلمين داخل السجون ، ولكن

(★) يفصل هذا الصدام وثائق محاكمات الاخوان ، بالاضافة الى وصحف ومجلات تلك الفترة ومن أهم الكتب التى أستندنا اليها فى هذا الفصل عبدالله امام : عبد الناصر والاخوان المسلمين ، زينب الغزالى آيام من حياتى ، جابر رزق . مذابح الاخوان فى سجون ناصر ، وغيرها من الكتب المرفقة بنهاية الدراسة .

التاريخ ينبئنا بأن هذا الغياب لم يكن مانعا بأى حال من التحرك بالشكل السرى ، ومن خلال عملية تخطيط واسعة النطاق بقيادات جديدة ، كانت وقت الصدام الأول لإتزال حديثة السن والخبرة ، وكان عام ١٩٦٥ هو العام الفيصل فى علاقة الاخوان بالنظام السياسى ، حيث استطاع النظام أن يواجه الاخوان للمرة الثانية وكان من نتائج هذه المواجهة اعدام البعض من قيادات الاخوان وسجن الباقين ، وتطرفهم داخل السجون ليخرجوا منها مع بداية السبعينات وقد تحولت نظرتهم وفلسفتهم للمجتمع المحيط بهم . وليبدءوا سلسلة من المواجهات العنيفة مع النظام السياسى الجديد الذى حاول احتواءهم وتوظيفهم فى مواجهة القوى الأخرى ، كانت نتيجتها النهائية اغتيال الرئيس أنور السادات يوم ٦ أكتوبر ١٩٨١ من خلال أحد التنظيمات الدينية السرية .

من هنا فان الباحث يرى أنه بينما كان الاطار العام الذى ولدت فيه أحداث الصدام الأول حريا به أن يؤدى الى وصول الاخوان الى مقاعد السلطة لو قدر لهم أن يتخلصوا من القيادات الجديدة وخاصة عبد الناصر ، فان أحداث الصدام الثانى حدثت بين قوتين غير متكافئتين ، وأن محاولة ضرب النظام السياسى الناصرى ، لم تكن تجدى وخاصة أن عمليات التنمية قد سحبت سياسيا واجتماعيا البساط من تحت الأقدام المعارضة له . وفى هذا المبحث يدرس الباحث أربع جزئيات هى :

١ - الاطار العام للصدام الثانى :

فى النصف الثانى من عام ١٩٦٥ كانت الخطة الخمسية الأولى قد أوشكت على الانتهاء ، وزادت معدلات التنمية خلالها ، ولأول مرة فى مصر ، عن زيادة السكان وتدل

الاحصاءات الرسمية على آنه بين سنة ١٩٥٤/ ١٩٥٥ و ١٩٦٤/١٩٦٥ زاد الانتاج المحلي من بليون جنيه الى ١,٩ بليون ومخصصات الاستثمار السنوية من ١٧٠ بليون جنيه الى ٣٦٤ مليون جنيه ، وفى نفس الفترة زاد مجموع الاستهلاك الخاص من ٧٥٣ مليونا الى ١٣٣٠ مليون جنيه ، والاستهلاك العام من ١٤٠ مليونا الى ٤٣٠ مليون جنيه ، أى بنسبة ١,٧٪ سنويا للاستهلاك الخاص و ٨,٨٪ سنويا للاستهلاك العام لكل سنة . وأدى هذا التوسع الكبير الى زيادة العمالة من ٦ ملايين فى عام ١٩٥٩/ ١٩٦٠ الى ٧,٣ مليون فى عام ١٩٦٤/١٩٦٥ بزيادة ٢٢٪ أى بزيادة قدرها ١٣٠٠٠,٠٠٠ ألف عن الرقم المستهدف فى الخطة .

كان أحد أهداف الخطة الأولى مضاعفة انتاج قطاع الصناعة والتعدين والكهرباء ليرفع نصيبه فى الناتج المحلى الاجمالى الى ٣٠٪ وتحققت فعلا زيادة الانتاج بنسبة ٩٪ سنويا ، أى ضعف ماتحقق فى الفترة (١٩٤٥ ـ ١٩٥٢) لتصبح نسبته الى الناتج المحلى ٢٣٪ أى دون الزيادة المخططة ، واستهدفت الخطة أيضا زيادة الانتاج الزراعى ٢٦٪ الا أن المحقق فعلا لم يتجاوز ١٨٪ وزاد انتاج الطعام خلال فترة الخطة الأولى بنسبة تفوق زيادة السكان .

وعلى المستوى السياسى كان دستور ١٩٦٣ قد صدر وأجريت الانتخابات لمجلس الأمة وكان أول مجلس أمة بعد الميثاق ، نصفه من العمال والفلاحين وعقد أول اجتماعاته يوم ٢٥ مارس ١٩٦٤ . وفى هذا الاجتماع قام عبد الناصر بتوصيف المرحلة سياسيا وأسماها بمرحلة التحول العظيم ، فقام بوضع مبادىء الثورة الستة أمام أعضاء المجلس وقدم

عنها تقريرا شاملا ، ماذا نفذ منها وماذا تأخر تنفيذه ، ولماذا ؟ ثم قام عبد الناصر بتحديد ثلاثة أعداء للثورة هم الاستعمار واسرائيل والصهيونية العالمية والرجعية العربية ، ثم حدد أهدافا ثلاثة للمرحلة الجديدة هى - التنمية المتواصلة لمضاعفة الدخل ، وتأكيد القيم الثورية وتحقيق الوحدة العربية .

واستكمالا لتوصيف هذه المرحلة حدد عبد الناصر المشاكل التى تواجه مصر وتحتاج الى مواجهة وهى : مشكلة الزراعة ، وتطور الصناعة الثقيلة ، ومشكلة ثلاثة ملايين من العمال الزراعيين ، ومشكلة الادارة الحكومية ومشكلة ضبط الأسعار ، ومشكلة تنظيم الأسرة ، ثم التعود على النقد والنقد الذاتى الشجاع .

عام ١٩٦٥ ، اذن ، كما أسماه عبد الناصر بحق عام التحول نحو البناء الشامل فى الداخل ، وكان الوطن العربى يطغى بالانقسامات والثورات التى كان على قمتها ثورة اليمن وثورة الجزائر ، وشهد مواجهة استعمارية جديدة مع قوى التحرر الوطنى فى العالم الثالث يومئذ ، حيث أمكن تنحية السيدة باندرانيكة وحزبها عن الحكم فى سيلان وانشغلت الهند عن جهود التنمية فى حرب شاملة مع باكستان ، وبدأت الغارات على فيتنام الشمالية فى اغسطس عام ١٩٦٤ ثم الغزو الامريكى / البلجيكى للكونغو فى أكتوبر ١٩٦٤ ، وكانت حركة التحرر الافريقية يومئذ تواجه استكمال تصفية الاستعمار وواجهت تنزانيا مؤامرة لقلب نظام الحكم كرد فعل لموقف نيريرى من ثورة الكونغو واستطاعت أن تتغلب عليها بل وتتخذ قرارات تأميم واسعة

وفى وثائق الرئيس الامريكى ايزنهاور مايؤكد الموقف المعادى لعبد الناصر حيث كان يرى أنهم قد وصلوا الى قناعة مفادها أن مصر تحت حكم عبد الناصر لن تقوم بأى بادرة على الاطلاق للتقارب مع اسرائيل أو الغرب عموما . فى هذا السياق حدث الصدام بين النظام السياسى والاخوان ويرى أحمد حمروش كيف انه قام بعض أعضاء طليعة الاشتراكيين بكشف تنظيم سيد قطب فقام عبد الناصر بابلاغ هذه المعلومات الى وزارة الداخلية ولكن وزارة الداخلية وبعض الجهات الحكومية اخفقت فى كشف هذا التنظيم ، وأن عبد الناصر ازاء اصرار أعضاء تنظيم طليعة الاشتراكيين على وجود تنظيم لم يجد بدا من الاستعانة بالمباحث الجنائية والعسكرية التى أمكنها أن تضع يدها على تنظيمات وخلايا عديدة .

٢ ـ وجهة نظر الاخوان المسلمين فى صدام ١٩٦٥ :

ويثير الاخوان فى هذا الصدد أمرين

أولهما : انشاء التنظيم وتطور نشاطه وثانيهما : حدوث التعذيب داخل السجون . أما فيما يتعلق بانشاء التنظيم ، فان مجمل تراث الاخوان بشأنها يشير الى عدة حقائق حول حقيقة انشاء تنظيم سرى للاخوان بزعامة سيد قطب ، وتطور نشاطه السياسى والدينى الى حد الصدام مع النظام السياسى القائم وذلك على النحو التالى :

أ ـ بدايات التنظيم . بدأ التنظيم عام ١٩٥٧ بعلم المرشد العام وقتئذ حسن الهضيبى بهدف اجتماعى هو معاونة أسر المعتقلين والمسجونين ، ثم تحول فيما بعد الى نواة للتنظيم .

وكان كتاب (معالم فى الطريق) الذى ألفه سيد قطب هو المنهج الفكرى للتنظيم حيث رأى أنه حين تكون الحاكمية العليا فى مجتمع لله وحده ، متمثلة فى سيادة الشريعة الالهية "تكون هذه

هى الصورة الوحيدة التى يتحرر فيها البشر تحررا كاملا وحقيقيا من العبودية للبشر وتكون هذه هى الحضارة الانسانية ". وحيث أن المجتمع الذى يتجمع فيه الناس على أمر يتعلق بارادتهم الحرة واختيارهم الذاتى هو " المجتمع المتحضر ، أما المجتمع الذى يتجمع فيه الناس على أمر خارج عن ارادتهم الانسانية ، فهو المجتمع المتخلف ، أو بالمصطلح الاسلامى هو المجتمع الجاهلى " وحيث المعركة ـ وفقا لهذا المنهج ـ بين المسلمين وخصومهم " ليست معركة سياسية ولا معركة اقتصادية ولامعركة عنصرية ، ولو كانت شيئا من هذا لسهل وقفها ، وسهل حل اشكالها ولكنها فى صميمها معركة عقيدة ، أما كفر أو ايمان وإما جاهلية أو اسلام "

ويرى أيضاً أن هدف الاسلام لم يكن فى يوم من الايام هو تحقيق القومية العربية حيث : " ان هدف الاسلام لم يكن تحقيق القومية العربية ، ولا العدالة الاجتماعية ولا سيادة الاخلاق ، ولو كان الأمر كذلك لحققه الله فى طرفة عين . ولكن الهدف هو اقامة مجتمع الاسلام الذى تطبق فيه أحكام القرآن تطبيقا حرفيا ، وأول هذه الاحكام أن يكون الحكم نفسه لله ، وليس لأى بشر أو جماعة من البشر وأن أى حاكم انسان بل أى مسئول بانسان ، وانما ينازع الله سلطته ، بل ان الشعب نفسه لايملك حكم نفسه لأن الله هو الذى خلق الشعوب وهو الذى يحكمها بنفسه "

وبعودة الى البدايات العملية للتنظيم نجده قد بدأ وفقا لاعترافات أعضائه فى جمع الاسلحة وتوظيف طاقات الشباب فى صنع المتفجرات ووضع خطط لاغتيال عبد الناصر وعدد من المسئولين والفنانين ، وكان تدريب الخلايا يتم على ثلاث مراحل : مرحلة الاعداد الروحى ، ثم الاعداد الجسدى بالمصارعة والمشى ، ثم التكليف بأعمال التنفيذ ، وكان للتنظيم أجهزته المختلفة فكان هناك جهاز لجمع المعلومات وآخر للاستطلاع وثالث

لجلب المراسلات والأموال من الخارج ورابع لشراء السلاح وتخزينه بالقاهرة وخلية كيماوية لصنع المواد الحارقة وأخرى من المهندسين لمعاينة الاماكن التى ستنسف وامكانية ذلك .

ووضع التنظيم خططا لنسف عدد من الكبارى ، والمصانع ومحطات الكهرباء ومطار القاهرة ومبنى التليفونات وبعض مراكز البوليس والمباحث العامة بقصد احداث شلل عام فى جميع المرافق ، وقد أعدت خرائط تم ضبطها لهذه المواقع كلها ، وحرق عدد من دور السينما والمسارح لاحداث ذعر ، يتقدم بعده التنظيم الى الحكم بغير معارضة وذلك حتى يقوم مجتمع الاسلام . ووضعت أكثر من خطة لاغتيال عبد الناصر وفقا للرواية الرسمية واعترافات الاعضاء ، واحدة منها اثناء موكبه الرسمى فى القاهرة ، أو فى الاسكندرية ، وكان هناك من يراقب سير الموكب فى أماكنه المختلفة ووضعت خطة أخرى لنسف القطار الذى يستقله الرئيس فى طريقه الى الاسكندرية للاحتفال بعيد الثورة ، وثالثة لاغتياله فى شارع الخليفة المأمون وهو فى طريقه الى بيته بمنشية البكرى ، وتؤكد الوقائع السابقة روايات أعضاء التنظيم وتضيف اليها حقائق أخرى فماذا عن هذه الروايات ؟

ب ـ **روايات الاعضاء** :بتحليل أهم أجزاء وجهة نظر الاخوان من الاعضاء القياديين يلاحظ أن عبد المجيد الشاذلى المسئول عن الاسكندرية فى التنظيم يقول : ان تدبير عملية اغتيال عبد الناصر وكبار المسئولين كان محددا لها وقت متأخر لكن عندما شعر الاخوان أن الحكومة كشفت أمرهم قررت قيادة القاهرة التعجيل بالخطة وحمل مجدى متولى باعتباره ضابط الاتصال بهذا القرار الى قيادة الاسكندرية لتنفيذ الخطة ، ودار نقاش قالت قيادة الاسكندرية أنه ليس لديها الافراد المدربون على السلاح لتنفيذ الخطة ، لكن قيادة القاهرة ردت بأنها على استعداد لمد الاسكندرية بالاعداد . وقد وقع اختيارهم على منطقة الكورنيش

المجاورة لكازينو اندريا الموجود في منطقة المنتزه لمراقبة تحركات المسئولين . وكان يمكن لشخص أن يصطحب زوجته الى الكازينو كأى أسرة للمراقبة ، وكان لابد من مراقبة كل المنطقة ، وعلى هذا فقد قرر ـ أى عبد المجيد الشاذلى ـ هو شخصيا القيام بذلك ، لولا بعض الظروف فكلف شخصا اسمه الهامى بدوى بالمراقبة ، لكنه لم يعرف نتيجة ذلك لالقاء القبض عليه ، ويستطرد قائلا فى اعترافاته أثناء محاكمته أنه كان المفروض أن تقوم بعد ذلك مجموعة تضم سبعة أشخاص بالتنفيذ ولم يحدث لأن التنظيم قد ضبط . أما زينب الغزالى فملخص روايتها يمكن اجماله فى الآتى ، أن تنظيم الاخوان بدأ الاتفاق عليه فى السعودية عام ١٩٥٧ وأنه أخذ شكل الدعوة الاسلامية حيث تقول فى كتابها « أيام من حياتى »

« فى الكعبة الشريفة قال لى عبد الفتاح اسماعيل يجب أن نرتبط هنا ببيعة مع الله على أن نجاهد فى سبيله ، لانتقاعس حتى نجمع صفوف الاخوان ، ونفاصل بيننا وبين الذين لايرغبون فى العمل أيا كان وصفهم ومقامهم . وبايعنا الله على الجهاد والموت فى سبيل دعوته ، وعدت الى مصر »

وتقول فى موضع آخر :

" ومع أوائل ١٩٥٨ كانت لقاءاتى قد تعددت بعبد الفتاح اسماعيل فى منزلى ، وفى دار المركز العام للسيدات المسلمات غير أن زوجى الفاضل المرحوم محمد سالم سالم لاحظ تردده وبعض لبنات طاهرة زكية من الشباب المسلم ، على منزلنا فسألنى : هل هناك نشاط للأخوان المسلمين ؟ أجبت نعم ، فسألنى عن مدى النشاط ونوعيته قلت اعادة تنظيم جماعة الاخوان "

كما ذكرت أنه قد تمت موافقة المرشد العام الهضيبى على هذا التنظيم وقد رشح سيد قطب للاشراف عليه ، ثم تمت عملية مسح

شامل لمحافظات مصر لتجنيد أعضاء التنظيم الجديد ، وقام بها عبد الفتاح اسماعيل ، وبعد ذلك اتجهت الدعوة الى تأكيد عدم شرعية حل تنظيم الاخوان المسلمين ، وعدم الاعتراف أو الولاء للنظام السياسى القائم لانه لايحكم بالقرآن الكريم ، وتصل الامور الى ذروتها فى رواية زينب الغزالى عندما تؤكد أن المخابرات الأمريكية والروسية والصهيونية العالمية قد قدمت تقاريرها الى عبد الناصر مشفوعة بتعليمات بضرورة القضاء على هذه الحركة الاسلامية !!!

وتتفق أغلب روايات الاخوان على أن فكرة التشكيل بدأت خلال الفترة (١٩٥٧ـ ١٩٥٩) بهدف تجميع الاخوان الذين خرجوا من السجون بتشكيل تنظيمي مع التركيز الدينى والعقائدى ، وتكونت المجموعة من مجدى متولى ، ومن عبد المجيد الشاذلى وصلاح شاهين ورشاد الجندى . ثم التقت هذه المجموعة الرباعية بأربعة آخرين هم عبد المجيدمحمد عبد المجيد الذى كان خراطا فى السد العالى ، والمهندس أحمد فريد الذى كان وقتها طالبا فى الهندسة ، والطبيب عبد الفتاح الجندى الذى كان وقتها طالبا فى الطب والمهندس عادل زهرة ، والتقت المجموعتان وانتخب رشاد الجندى رئيسا لانه الأكبر سنا والاكثر تعقلا ولانه من بلقاس حيث يمكن القيام باتصالات مع آخرين ، وتم تفويضه فى الاتصال بمن لهم افكار متشابهة .

وحدثت تطورات للتنظيم وتغييرات استقرت فى عام ١٩٦٢ على توزيع الاختصاصات على النحو التالى : عبد المجيد الشاذلى مسئولا عن الاسكندرية ، عبد الفتاح الشريف مسئولا عن البحيرة ، وعبد الفتاح اسماعيل مسئولا عن دمياط ومجدى عبد العزيز متولى مسئولا ومندوب اتصال مع الاسكندرية . وتشكلت لجنة لتنظيم المجموعات من ثلاثتهم وذات مرة فى منتصف

عام ١٩٦٢ قال عبد الفتاح اسماعيل لعبد الفتاح الشريف أن لديه ٥٠ فدائيا مستعدين للعمل أثناء وجود الرئيس جمال عبد الناصر في أحد الاحتفالات . وفي مارس ١٩٦٤ اتصل عبد الفتاح اسماعيل بعلى عشماوى الذي كان عضوا فى القيادة المسئولة عن تشكيلات الاقاليم ، وذهبا الى منزل زينب الغزالى وهناك كان يوجد شخص ثالث هو عبد العزيز على باشا ، ودارت المناقشات حول المهمة القادمة فى الاسكندرية . ويقول مجدى عبد العزيز أثناء محاكمته أن مرحلة جديدة كانت قد بدأت." عندما خرجت من الجيش فى اغسطس ١٩٦٤ واقتربت من على عشماوى وسيد قطب وفى أثناء أحد الاجتماعات قال على عشماوى أنه استلم خطابا من السعودية قالوا فيه أنهم حيبعتوا أسلحة من السعودية عن طريق السودان على أن تتسلمها من " دراو " جنوب السودان .

وتعليقا على هذا قال سيد قطب لعلى عشماوى طبقا لراوية مجدى متولى " روح سافر واعمل الترتيبات اللازمة لاستلام هذه الأسلحة . لقد كان سيد قطب يتدخل فى التنظيم سواء من الناحية الحركية أو العقائدية وحتى الشخصية " ـ والرواية لمجدى متولى

ويذكر محمد صادق حتحوت ، مهمة أخرى من مهام مجموعة المعلومات فهى الى جانب جمع المعلومات وسماع الاذاعات كانت تراقب أعضاء التشكيل حتى تتأكد من أن الحكومة لاتراقبهم وكانت وسيلة ذلك أن يمشى عضو المعلومات وراء أى عضو فى التشكيل ليرى ما اذا كان يتبعهم أم لا ، وكان حتحوت يقوم بتدريب أعضاء التشكيل على المصارعة اليابانية ، ووضع مشروعا لنسف ١٢ كوبريا منها كوبرى قصر النيل وكوبرى بنها ، وذلك بأن اشترى خريطة فيها هذه الكبارى ثم درسها وعرف أكثر نقطة ضعف فى كل كوبرى وعلم عليها بقلم رصاص بعلامة (×) ، وذلك لنسف الكبارى من هذا الموضع بأقل شحنة وبأقل تكاليف بهدف قطع المواصلات .

ويذكر شعبان الشناوى المسئول الثانى بالدقهلية أن الاغتيالات لم تكن مهمته وأنما مهمته كانت نسف محطة كهرباء طلخا .

أما سيد قطب فمجمل أقواله تتمثل فى عدم علمه بمسألة التنظيم وهو فى السجن وعلمه به بعد خروجه من السجن ، وأن صلته الوحيدة بهذا التنظيم المزعوم كانت هى كتبه ومن خلال زينب الغزالى وشقيقته حميدة ، عندما سئل عن هوية الاشخاص الذين زاروه بعد خروجه من السجن قال .

"أعضاء القيادة تحدثوا معى حديثا طويلا وذكروا لى أنهم ليسوا وحدهم وانما وراءهم مجموعات أخرى من الشباب وذكروا لى تاريخ هذه المجموعات ، وقالوا أنهم فى سنة ١٩٥٩ حتى عام ١٩٦٣ كونوا مجموعات وبعد عدة لقاءات قالوا أن لهم تنظيم سرى يرجع الى عدة سنوات سابقة وأن هذا التنظيم قائم على أساس أنه فدائى ينتقم لما جرى للجماعة عام ١٩٥٤ ، ولكن أنا قلت أن هذا الهدف صغير لاقيمة له ونتائجه اخطر من فوائده .

وعندما سئل عن الهدف من انشاء مثل هذا التنظيم أجاب : انشاء جيل من الشباب المسلم الواعى الفاهم ليكون نواة مجتمع مسلم فى نهاية الطريق . وأجاب سيد قطب عن الاسلحة ، وعن رئاسته للتنظيم عام ١٩٦٥ بعد خروجه من السجن وعن نائبه يوسف هواش وأهداف التنظيم وعمليات النسف والاغتيال فأقر جميع الاتهامات الموجهة اليه عدا الاتهام الخاص " بأننا فى حالة حرب مع الدولة " وهى الاتهامات الاساسية التى تؤكد وجود تنظيم مسلح جديد للأخوان ، تعداده يزيد على ٣٠٠ عضو ، له تمويل خارجى ، هو " السعودية "، وله منهاجه وأفكاره الدينية المتناقضة مع توجهات النظام السياسى الناصرى يومئذ وأن القول بأن صدام ١٩٦٥ كان تمثيلية ـ كما يقول بذلك مجمل أدب الاخوان المسلمين بعد عام ١٩٦٥ قول خاطىء وعار من الصحة لاتؤيده

الوثائق والاسانيد التاريخية الخاصة بتلك الفترة ، والتى سبق ايرادها ، ويؤكدها أكثر شهادات محمد يوسف هواش وعلى عشماوى ، وعبد الفتاح اسماعيل ، وغيرهم من قادة التنظيم ، ويرى الباحث أن الرواية الرسمية لنشأة وتطور نشاط التنظيم قد يكون مبالغا فيها ، ولكن الحقائق التى وردت فى شهادات أعضاء التنظيم تقوم كحجة دامغة على صدق الافتراض القائل بوجود مثل هذا التنظيم وبتعاظم دوره خلال عام ١٩٦٥ .

ج ـ **التعذيب داخل السجون** : فيما يتعلق بالتعذيب الذى مورس على الاخوان المسلمين داخل السجون فتكاد تتفق أغلب روايات الاخوان أو من ارخ لهم على حدوثه بالفعل ابان هذه الاحداث ، وتفاوتت درجات وأشكال التعذيب وفقا للروايات ولكنها استقرت حول عدة وقائع :

ـ استخدام الآت التعذيب المختلفة كالكرابيج ، والكلاب ، والعصى ، والحرق بالنار ، والمس بالكهرباء ، والاغراق فى الماء البارد ، والحبس الانفرادى مددا طويلة ويقول جابر رزق ضمن روايته عن التعذيب " وأذكر أن الشيخ محمد المطراوى أمام وخطيب مسجد السيدة زينب بقى أكثر من ستة أشهر فى زنزانة منفردة " [جابر رزق ـ الأخوان فى سجون ناصر].

ومن الوسائل الأخرى التى كانت تتبع بإنتظام وفقا لروايتهم هى جعل أحدهم يتكلم دون تحديد موضوع يدور الحديث حوله ، بينما يسجل أحد الكتبة ثم يستعاد المتهم فى رواية ماقال مرة ومرات ، وهو فى حالة من الارهاق الشديد والاضطراب والقلق لايستطيع أن يركز ذهنه فيما قال أول مرة " ولاشك أن هذه الطريقة استطاعوا بها أن يحصلوا على كل مالدى الاخوان من معلومات " ـ كما يقول جابر رزق

ونؤكد روايات الاخوان أيضا على حدوث تعذيب مماثل فى

سجون القلعة وأبى زعبل حيث كانوا يبدأون التحقيقات ليلا فكانت تفتح زنزانة أو أكثر من زنازين سجن القلعة ، ويسحب منها مجموعة من الافراد حسب ماتقع ايديهم عليهم ويؤخذون ويعذبون بطريقة همجية بربرية لانتزاع أى اعترافات وكانت أدوات التعذيب هى الشومة والكرباج "

ـ ولكن زينب الغزالى تضيف الى عمليات التعذيب التى تعرض لها الاخوان ابعادا جديدة حين تؤكد على حضور عبد الناصر والمشير عبد الحكيم عامر لعمليات التعذيب واشراف شمس بدران شخصيا على تعذيبها . وتؤكد روايتها أيضا على تنوع وسائل التعذيب داخل السجن الحربى ومن قبله القلعة وأبى زعبل لتتدرج من الاقتياد فى ظلمة الليل عنوة ومعها كتبها ، فالسباب والشتائم من الحارس الغليظ ، فالضرب باليد على الجسم والوجه ثم الضرب بالسياط ، فالاكراه على مشاهدة شباب الاخوان وهم يضربون بعنف ويعلقون من الارجل ، وأخيرا الدخول الى حيث الحجرة رقم ٢٤ ، وهى المخصصة للكلاب المتوحشة " التى احسست بها تتسلق جسدى كله ، أحس انيابها فى فروة رأسى ، فى كتفى ، فى ظهرى ، احسها فى صدرى ، فى كل جسدى " كما تقول .

ويؤكد على ذات المعانى أيضا باقى الاخوان المسلمين الذين خرجوا من السجن بعد رحيل عبد الناصر وأعادوا اصدار مجلة الدعوة عام ١٩٧٨ والتى أفاضت فى تفسير هذه النواحى ومؤكدة على حدوث تعذيب بل ومضخمة فى شأنه فى كثير من الاحيان .

هذا ، ويمكن تلخيص مجمل روايات الاخوان فى وجود التنظيم وتطور نشاطه ، وحدوث التعذيب الجسدى لهم فى ان تنظيما سريا قد انشىء عام ١٩٥٧ ، واكتسب الفاعلية بدءا من عام ١٩٥٩ ، وبدأ فى ممارسة نشاطه المباشر بعد خروج الشيخ سيد قطب من السجن عام ١٩٦٤ ، الى أن كان أغسطس عام ١٩٦٥ حين اكتشف من خلال تنظيم طليعة الاشتراكيين والمباحث الجنائية

العسكرية . وتؤكد روايات المؤرخين سواء من الاخوان أو خارجهم على وقوع التعذيب الجسدى البالغ عليهم وهو التعذيب الذى آدى الى وفاة بعضهم داخل جدران السجن ، وهو التعذيب أيضا الذى ترك بصماته واضحة على منطق الفكر الاخوانى ، وموقفهم من مجمل التجربة الناصرية ، وادانتهم لها بشكل اجمالى دون تحديد أو تفرقة بين فكر التجربة ، والتجربة ذاتها ، أو بين قيادات هذه التجربة ودون تفرقة عقلانية بين الانجازات المادية الملموسة للعيان ، وبين التقييم الشخصى للتاريخ ولهذه الانجازات ، والذى شوة الرؤية العلمية الواضحة للاشياء فى أعين الاخوان المسلمين والاجيال التى تلتهم من شباب الجماعات الدينية على اختلافها . وحكموا على تاريخ مصر خلال الحقبة الناصرية إجمالاً حكماً نتصوره مجحفاً ومنافيا للموضوعية وحقائق التاريخ !

٣ - وجهة نظر النظام السياسى فى صدام ١٩٦٤ :

من متابعة وثائق هذه الفترة وتأريخ البعض لها يلاحظ مدى الاتفاق العام بين وجهتي نظر الاخوان المسلمين والنظام السياسى حول الإقرار بوجود تنظيم سرى يهدف الى اعادة الاخوان المسلمين الى الوجود ولايعترف بقرار حلهم عام ١٩٥٤ ، وبوقوع تعذيب بدنى لهم داخل السجون وبالاخص إلسجن الحربى ، هناك اتفاق عام على هاتين الواقعتين ، ولكن الاختلاف يأتى من التبرير والتغير لاحداث وأبعاد القضيتين .

أ - الاخوان كما سبق القول يرتكنون فى القضية الاولى - وجود التنظيم - على أحقيتهم والى عدم شرعية الولاء لعبد الناصر . ويرتكنون فى القضية الثانية الى وقوع تعذيب بدنى قاس عليهم داخل السجون الى حد القول بحضور عبد الناصر شخصيا لمعاينة هذا التعذيب بيد أن رواية النظام السياسى تختلف فى التفاصيل عما يقوله الاخوان . فبالنسبة لموضوع وجود التنظيم ونشاطه

يفسر عبد الناصر وجوده ومن ثم اكتشافه بقوله أنه :
" بعد أن رفضنا الاحكام العرفية وصفينا المعتقلات واصدرنا قانونا لكى يعودوا الى اعمالهم ضبطت مؤامرة وسلاحا وأموالا وصلت اليهم من سعيد رمضان من الخارج وهذا دليل أن الاستعمار والرجعية بيشتغلوا فى الداخل "خطابه فى موسكو بتاريخ ٧ / ٨ / ١٩٦٥

ويرى البعض أن لكلام عبد الناصر هذا والمتعلق بضبط مؤامرة جديدة للاخوان ، ومن موسكو له دلالة مباشرة تتعلق بارضاء السياسة السوفيتية من خلال اختلاق مؤامرة ، ويمثل هذا الرأى فى الغالب الاخوان المسلمون أو المتعاطفون معهم ، وأيا كان الامر فعبد الناصر يحسم القضية هذه المرة من القاهرة حيث يروى البعض أنه عندما طبع كتاب " معالم فى الطريق " لأول مرة كان هناك اعتراض على طبعه بل انه منع وعندما قرأ عبد الناصر مسودته اتصل بالمسئولين مؤكدا أنه لامانع من طبعه ، وطبع الكتاب ، وبعد شهر كانت هناك معلومات أمام عبد الناصر بأن الكتاب يعاد طبعه فهل يسمح باعادة الطبع فوافق على ذلك ، وتكرر الامر بعد ذلك ثلاث مرات خلال ستة شهور وفى المرة الرابعة عندما سئل الرئيس عبد الناصر هل يعاد طبعه قال " نعم يعاد طبعه ولكنى اعتقد أن هناك تنظيما "

وبعد مرور عامين على احداث الصدام يبرره عبد الناصر ، مؤكدا على فرضية وجود تنظيم حيث يقول :
" أحنا اعتقلنا عدد من الاخوان المسلمين بعد العمليات التى كانت موجودة من سنتين طبعا ماكانش مفروض أن احنا هانعتقل هؤلاء الناس الى الابد ولكن كان المفروض ان احنا سننظر فى هذا الاعتقالات ، وكانت فيه بعض تقارير موجودة بالافراج قبل العدوان ، وقبل النكسة ، ولكن طبعا الظروف اللى اتحطينا فيها خلتنا نوقف أى أفراج ، ماكنش ممكن ان احنا نفرج ولكن أنا اشعر

النهارده أن وضعنا الداخلى يمكننا أن أحنا نفرج وعلى هذا تصدق على الافراج عن عدد كبير من المعتقلين ، ومش حايفضل من المعتقلين الا أعضاء الجهاز السرى والتنظيمات. السرية المسلحة ».

وعلى ذات المعنى ، معنى وجود تنظيم سرى للاخوان تتفق آراء أغلب المسئولين حول ذلك ، ويهمنا بالأخص شمس بدران ، الذى كان مسئولا ابان وقائع الصدام الثانى عن السجن الحربى ، والذى حوكم فيما بعد ، وأدين فى قضايا تعذيب الاخوان المسلمين وتتلخص رواية شمس بدران فى أن قضية الصدام مع الاخوان فى اغسطس ١٩٦٥ ، لم تبدأ فى هذا العام بل سبقتها قضيتان ترتبطان بها تماما وهما قضية عبد القادر عيد عام ١٩٦٣ ثم قضية حسين توفيق عام ١٩٦٥ . وملخص القضيتين وفقا للرواية السابقة أنها كانت تتعلق بتنظيم شكلة عبد القادر عيد فى الجيش من ضباط الصاعقة الذين كانوا تحت سيطرته المباشرة ويتولون فى ذات الوقت قيادة بعض الوحدات فى المشاة والمدفعية ، وبعد أن أتم عبد القادر عيد اعداد تنظيمه العسكرى بدأ يتصل بالاخوان لضمان تأييده المدنى عند وقوع الانقلاب ، فاتصل بعبد العزيز كامل عضو مكتب الارشاد لجماعة الاخوان ، ويؤكد شمس بدران أن التحقيق بشأن هذه القضية قد تم فى مبنى المخابرات العامة وأنه قد اشترك فيه .

أما القضية الثانية التى سبقت احداث الصدام فيلخصها شمس بدران بقوله لمجلة الحوادث اللبنانية أن المباحث العسكرية قد وصلها أن عبد القادر عامر أحد أعضاء جماعة حسين توفيق قد طلب من أحد السائقين فى مديرية التحرير شراء صندوقين من القنابل اليدوية ، وكان لابد من الاهتمام بالامر ، وخاصة أن هذه الجماعة معروف عنها اللجوء الى أسلوب الاغتيال ،منذ امين

عثمان ، ويروى شمس بدران أنهم كانوا فى سباق مع الزمن ، أما أن نسبقهم ونعتقلهم أو يسبقونا وينسفوا القاهرة ولايمكن أن تكون هذه مجرد فبركة أو تلفيق ، فالاسلحة التى ضبطناها ، والرسوم الكروكية التى رسمها مهندسوهم موضحين فيها أماكن النسف تؤكد ذلك .

ويخلص شمس بدران من رواية القضيتين السابقتين الى وجود تنظيم جديد للاخوان على صلة مسبقة بقيادات هاتين القضيتين ، ويؤكد أنه قد اعتقل خمسمائة شخص وافرج عن مائة وخمسين متهما ، " ولو كنت الفق الاتهامات لكان لدى الفرصة لادخال الوفد فى القضية عندما اقحمت زينب الغزالى اسم فؤاد سراج الدين "، اذن ومن واقع الرواية الرسمية لعبد الناصر ولشمس بدران ، يتضح أن هناك تنظيما سريا مسلحا للاخوان ، وهناك تمويل له من الخارج ، وتحديدا من الاخوان المسلمين فى السعودية ، وفى سوريا ـ سعيد رمضان ـ وايضا من الحكومة السعودية ، يتضح هذا عندما أكد عبد الناصر للملك فيصل على عدم جدوى مساندتهم للاخوان فى مصر لعدم فاعلية ذلك . كما يقول ولكن هذا التنظيم لم يكن مؤثرا فى صدامه مع النظام السياسى بدليل الافراج عن أغلب أعضائه بعد حرب يونيو ١٩٦٧ ، وان كان شمس بدران يرى عكس ذلك ، من أنه لو لم يسبق التنظيم لكان قد نسف القاهرة ، وقد يعود عدم احتلال الصدام الثانى بين عبد الناصر والاخوان المكانة الكبيرة فى اهتمام عبد الناصر الى السرعة الملحوظة فى القاء القبض على اعضاء التنظيم ، والى الضعف الملحوظ فى بنائه الداخلى ، على العكس من أحداث الصدام الأول التى أرهقت النظام السياسى وكادت تؤدى بعبد الناصر ذاته ، ولكن على الجانب الآخر كان تأثير هذه الضربة على الاخوان المسلمين وسياستهم تجاه النظام الناصرى قاسيا ، وخاصة اذا قارنا ماحدث لهم من اجهاض مبكر بتعذيب بدنى قاسوه داخل السجن الحربى ،

وهو ماتشير اليه روايات شمس بدران ، وكمال الدين حسين وعبد اللطيف بغدادى وحسن ابراهيم ، بالاضافة الى روايات الاخوان أنفسهم .

ب ـ أما بخصوص التعذيب فى السجون فتؤكد الروايات المتواترة عن المسئولين ابان هذه الفترة وبالأخص كمال الدين حسين ، وحسن ابراهيم وعبد اللطيف البغدادى على اقرارهم بوقوع تعذيب بدنى قاس للاخوان المسلمين داخل السجون عام ١٩٦٥ بل وصل الأمر ببعضهم الى ارسال رسالة الى عبد الناصر يقول فيها« لاخير فى اذا لم أقلها لك إتق الله » بل والى الادعاء باختلاق عبد الناصر لأحداث هذا الصدام وبعنف عمليات التعذيب ." إنظر كتاب سامى جوهر الصامتون يتكلمون ".

ويؤكد شمس بدران فى روايته السابقة أنه كان مسئولا عن كل عمليات التعذيب التى جرت ولكنها لم تكن بالحجم أو النوعية التى ادعاها الاخوان ، وان ماقام به كان بهدف حماية البلاد ، وأن السجن الحربى موروث عن الانجليز وقد أعدوه للهاربين من القتال ، فجعلوه جحيما يفضل الجندى الموت على دخوله ، ويؤكد شمس بدران على أن الاجراءات التى تمت بشأن الاخوان لم تكن بالقسوة التى ادعوها ولم يكن عبد الناصر على علم بها .(١)

وكانت محصلة الصدام الثانى مع الاخوان هى الحكم باعدام سبعة ، أعدم منهم ثلاثة هم سيد قطب وعبد الفتاح اسماعيل ومحمد يوسف هواش وخفف الحكم عن الأربعة الآخرين لصغر سنهم ، وحكم بالأشغال الشاقة المؤبدة على ٢٥ عضوا ، وبالأشغال الشاقة من ١٠ الى ١٥ سنة على ١١ عضوا ، وعلى الهضيبى بالسجن لمدة ثلاث سنوات ، وأصدرت دوائر المحاكم أحكاما أخرى على ٨٣ متهما وكان من بينهم اثنان حكم عليهما بالأشغال الشاقة المؤبدة هما اسماعيل الفيومى ومحمد عواد

اللذان قيل أنهما هربا من السجن الحربى ، وصدرت أحكام بالسجن على ١١٢ وبرأت الدئرة ثلاثة ـ وكان هناك معتقلون من الذين كانت لهم صلة ولم تثبت ادانتهم وتم الافراج عنهم فيما بعد .

هذا على مستوى محورى الصدام ، وجود التنظيم ونشاطه ، ووقوع التعذيب من عدمه وفيها تتضح أبعاد العلاقة بين الاخوان المسلمين والنظام السياسى ، والتى وصلت مع أغسطس عام ١٩٦٥ الى الحد الذى يصعب بشأنه التراجع ، ومن ثم كان لابد من الصدام والاجهاض المبكر لنشاط الاخوان الجديد .

٤ ـ الرأى الرسمى للأزهر فى منهج التنظيم ، الرد على كتاب معالم فى الطريق : لاستكمال الصورة العامة لأحداث الصدام الثانى ، تجدر الاشارة الى وثيقة تاريخية هامة أعدها الشيخ / محمد عبد اللطيف السبكى ، رئيس لجنة الفتوى بالأزهر بناء على طلب شيخ الأزهر وقتئذ حسن مأمون وقدم تقريرا اليه يرد فيه على كتاب سيد قطب « معالم فى الطريق » الذى اعتبر يومها المنهج العام لفكر التنظيم الجديد ويؤكد التقرير على عدة أمور منها :

أ ـ أن الاسلوب الذى صيغ به الكتاب أسلوب استفزازى يهيج مشاعر القارىء الدينية خاصة اذا كان من الشباب أو البسطاء ومؤلفه ينكر وجود أمة اسلامية منذ قرون طويلة ومعنى هذا أن عهود الاسلام الزاهرة ، وأئمته وأعلام العلم فى الدين ، فى التفسير والحديث والفقه ، وعموم الاجتهاد ، جمعيا كانوا فى جاهلية وليسوا من الاسلام فى شىء حتى يجىء الى الدنيا سيد قطب .

ب ـ أن المؤلف يدعو دعوة مكشوفة الى قيام طليعة من الناس ببعث جديد فى الرقعة الاسلامية وأنه تكفل بوضع معالمها حين يقول « لابد لهذه الطليعة التى تعتزم هذه العزمة من معالم فى

الطريق ، لهذه الطليعة كتبت معالم فى الطريق » .

ج ـ أن المؤلف يؤكد على مقولة « الحاكمية لله » وهذه كلمة قالها الخوارج قديما وهى وسيلتهم الى ماكان منهم فى عهد الامام على ، من تشقيق الجماعة الاسلامية وتفريق الصفوف ، وهى الكلمة التى قال عنها الامام على « أنها كلمة حق أريد بها باطل » فالمؤلف يدعو مرة الى بعث جديد فى الرقعة الاسلامية ثم يتوسع فيجعلها دعوة فى الدنيا كلها ، وهى دعوة على يد الطليعة التى ينشدها والتى وضع كتابه هذا ليرشد بمعالمه هذه الطليعة ، وليس أغرب من هذه الخيالية وهى نزعة تخريبية يسميها طريق الاسلام ، والاسلام كما هو اسمه يأبى الفتنة ولو فى أبسط صورها . وما معنى الحاكمية لله ؟ هل يسير الدين على قدمين بين الناس ليمتنع الناس جميعا عن ولاية الحكم ؟ أو يكون الممثل لله فى الحكم هو شخصية هذا المؤلف . ان القرآن نفسه يعترف بالحكام المسلمين ويفرض لهم حق الطاعة علينا كما يفرض عليهم العدل فينا ويوجه الرعية دائما الى التعاون معهم .

د ـ والمؤلف عندما يطالب أن يقوم المجتمع المسلم أولا ، ثم توضع النظم والشرائع ، ينكر وجود مجتمع اسلامى وينكر وجود نظام اسلامى ، ويدعو الى الانتظار فى التشريع حتى يوجد المجتمع المحتاج اليه ، ويبدو أن المؤلف شطح شطحة جديدة ، فزعم لنفسه الهيمنة العليا الالهية فى تنظيم الحياة الدنيا حيث يقترح أولا هدم النظم القائمة دون استثناء ثم طرد الحكام وايجاد مجتمع جديد ثم التشريع من جديد لهذا المجتمع .

هـ ـ وبعد التفصيل والرد على الجوانب الاخرى فى كتاب سيد قطب يخلص التقرير الى عدة نتائج هامة : فالمؤلف ـ سيد قطب ـ انسان مسرف فى التشاؤم وينظر الى الدنيا بمنظار أسود ، وأنه استباح باسم الدين أن يستفز البسطاء الى ما يأباه الدين من

مطاردة الحكام ، مهما يكن فى ذلك من اراقة الدماء والفتك بالأبرياء وتخريب العمران وترويع المجتمع ، وتصدع الأمن والهاب الفتن فى صورة سيئة ولا يعلم مداها غير الله وذلك هو معنى الثورة الحركية التى رددها فى كلامه . ويرى التقرير أيضا أنه اذا ربطنا بين دعوة.تسيد قطب وبين الأحداث المعاصرة . ونظرنا الى ذلك الاتجاه فى ضوء الثورة المصرية ، وما ظفرت به من نجاح باهر فى كل مجال من مجالات الحياة وضح لنا أن الدعوة الاخوانية ، دعوة مدسوسة على ثورتنا باسم الغيرة على الدين ، وأن الذين تزعموا هذه الدعوة أو استجابوا لها انما أرادوا بها النكاية للوطن والرجوع به الى الخلف ، وتلك هى الفتنة الكبرى .

هذا عن الرد الرسمى للنظام السياسى الناصرى على المتهج الفكرى للاخوان المسلمين جاء من الأزهر والذى كان يومئذ يمثل - ضمن أدوات ووسائل أخرى - احدى وسائل تأكيد الشرعية للنظام السياسى ، وخاصة بعد صدور قانون اعادة تنظيم الأزهر فى ٢٢/٦/١٩٦١ ، وتأكيد تبعية هذه المؤسسة الدينية للنظام السياسى ، وهو ماحدث فى مجمل الأزمات السياسية التى واجهها النظام ، والتى كان الصدام الأخير مع الاخوان احداها ، بيد أن موقف الأزهر لايمكن التهوين من شأنه تجاه جماعة الاخوان ، وذلك لأن هذه الجماعة أخطأت التوقيت ، وأخطأت العدو ، الذى تحاربه ، والذى كان وقتها معبراً حقيقياً عن آمال وطموحات الشعب المصرى والعربى سياسياً وحضارياً ، فلقد كان عبد الناصر رمزاً ، وزعيماً صلداً ، صعب على الترسانة الاستعمارية إقتلاع جذوره الجماهيرية الراسخة !!

خاتمة الفصل :

فى هذا الفصل أمكن تلخيص أبعاد العلاقة بين الاخوان المسلمين والنظام السياسى فى مصر خلال صدامى ١٩٥٤، ١٩٦٥ من خلال أربع جزئيات أساسية كانت على التوالى :

أولا : الجذور التاريخية للعلاقة بين الاخوان والضباط الأحزار ، مرحلة ماقبل الثورة وتلمس الباحث فيها العلاقة منذ بدايات الأربعينات حتى قيام الثورة فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ .

ثانيا : العلاقة بين الاخوان ومجلس قيادة الثورة خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٥٤) وهى الفترة التى شهدت تعاملا حذرا وعلاقة متوترة ولكن بلا تفجير بين الطرفين ، وهى المرحلة التى يمكن تسميتها بمرحلة مقدمات الصدام الأول .

ثالثا : الصدام الأول من يناير حتى أكتوبر ١٩٥٤ ، واستعرض الباحث تطورات الصراع بين جماعة الاخوان وبين مجلس قيادة الثورة وبشكل خاص عبد الناصر من خلال جولتى يناير ، وأكتوبر والنتائج التى أدى اليها هذا الصدام من خلال وجهات النظر المختلفة لطرفى العلاقة .

رابعا : الصدام الثانى عام ١٩٦٥ وفيه استعرض الباحث وقائع وأحداث الصدام من خلال الوثائق المتاحة ومن خلال تقديم وجهتى النظر لطرفى العلاقة : الاخوان المسلمين ممثلين فى قيادة التنظيم ، والنظام السياسى ممثلا فى عبد الناصر وشمس بدران وكمال الدين حسين والأزهر وغيرهم .

ومن خلال هذا الفصل يخرج الباحث بحقائق ثلاث أولها : أن تصرفات وسلوكيات النظام السياسى تجاه جماعة الاخوان المسلمين من خلال أحداث ووقائع صدامى ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ تؤكد

أنها كانت سلوكيات سيطر عليها أسلوب المواجهة المباشرة ، حيث التحرك يأتى دائما من جانب الاخوان أولا وقبل تحرك النظام ، وحيث كانت الأوضاع الداخلية والخارجية المحيطة بالنظام السياسى وقتئذ ، لم تكن لتسمح له بأن يخلق تفجيرا وعدم استقرار لن يستفيد هو منه كثيرا ومن ثم كان موقفه من هذه الجماعة هو بمثابة رد الفعل على تصرفاتهما .**وثانيها** : أن الصدامين فى المحصلة الأخيرة كانا فى غير صالح طرفى العلاقة عبد الناصر والاخوان المسلمين ، حيث خسر عبد الناصر عنصرا هاما على مستوى الجبهة الداخلية بشكل لم يدركه الا مع هزيمة ١٩٦٧ ، وان كان قد كسب كثيرا ابان الأزمة وخاصة أزمة ١٩٥٤ ، أما الأخوان فانهم فقدوا العديد من القيادات المؤثرة فى الهيكل التنظيمى للجماعة ، كما فقدوا الوجود الرسمى والقدرة على التأثير العلنى لمدة طويلة وفقدوا أيضاً جماهير الشعب المصرى . **وثالثها** :أن المستقبل المنظور سيظل يحمل بذورا لصدمات أخرى قادمة بين التيار الدينى فى مصر وبين النظام السياسى ، مادامت هذه الاشكالية قائمة : اشكالية الصدام بين الدين والدولة ، ومادامت عمليات العلمنة والاغتراب الاجتماعى والسياسى قائمة ومادام ضيق الأفق السياسى مستمراً والاستنارة الدينية غائبة عن هذا التيار وعن قياداته .

---

(١) يذهب محمد حسنين هيكل الى القول بأن هذة الاحداث لو لم تجهض لكانت النتيجة وخيمة حيث مصر هى المستهدفة . من الرجعية والاستعمار واسرائيل ، وضرب مصر أكبر انتصار لهم » الاهرام بتاريخ ١٩٦٦/٤/٨ »

الفصل الرابع

النظام السياسى
والمؤسسات الدينية الرسمية

مقدمة :

تناول البحث فى الفصل السابق دراسة العلاقة بين النظام السياسى وجماعة الاخوان المسلمين وهى العلاقة التى غلب عليها طابع الصدام والمواجهة ، ومن ثم كان طبيعيا أن يحدث صداما ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ ، وماخلفا من نتائج فكرية وسياسية مؤثرة على مستوى الفهم العام لطرفى العلاقة لوظيفة الدين فى علاقته بالدولة ، أو على مستوى الحركة السياسية لهما ابان الصدامين وبعدهما .

ويتناول هذا الفصل طبيعة وميكانزمات العلاقة بين النظام السياسى الناصرى والمؤسسات الدينية الرسمية ، وكذا لموقف النظام ازاء بعض قضايا التطور الاجتماعى ، فاذا كانت هناك مؤسسات دينية غير رسمية تمثلت فى حركة الاخوان المسلمين فقد وجدت مؤسسات دينية غير رسمية استحدثها النظام السياسى أو كانت قائمة كالأزهر وقام بتطويرها وظيفيا بما يتلاءم وأهدافه ، ويتطلب ذلك دراسة مدركات وسياسات النظام السياسى ازاء هذه المؤسسات بخصوص قضية التنمية وكذا السياسات الاجتماعية والتنظيمية للنظام تجاه هذه المؤسسات وردود الفعل لهذه السياسات ، وأخيرا تحليل رؤية وموقف النظام السياسى تجاه

بعض قضايا التطور الاجتماعى الهامة كالتعليم والأحوال الشخصية ، وبصفة عامة اتسمت سياسة الدولة ازاء المؤسسات الدينية الرسمية بالسعى الى وضع هذه المؤسسات تحت سيطرة الدولة وأن تكون سياساتها ضمن التوجهات الرئيسية للنظام وسعت الى تحقيق هذا الهدف من خلال عدة أساليب هى :

١ ـ اسلوب الالغاء أو التطوير لمؤسسات قائمة :

وتمثل ذلك فى عدة نماذج منها القانون رقم ٤٦٢ لسنه ١٩٥٥ الخاص بالغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية القبطية ، وقانون اعادة تنظيم الازهر رقم ٦٠٣ لسنة ١٩٦١ وآخيرا قانون الغاء الوقف الأهلى عام ١٩٥٥ الذى تم تبريره بدعوى استثمار الامكانات والأراضى غير المستغلة ، وتحويلها الى أعمال التنمية وخاصة مشاريع الاسكان والبنوك وغيرها .

٢ ـ انشاء مؤسسات جديدة :

ومع تطور الأوضاع السياسية والاجتماعية ظهرت وظائف جديدة ومهام جديدة شعر النظام السياسى أن المؤسسات الدينية القائمة غير قادرة على الوفاء بها ، ومن ثم استلزم الأمر انشاء هيئات مستحدثة للوفاء بها ، من أول هذه الهيئات/ المؤتمر الاسلامى الذى انشىء بعد لقاء عبد الناصر بالملك سعود عام ١٩٥٤ ، واختير انور السادات سكرتيرا عاما له ، وكان من نشاطه توثيق العلاقات بين مصر والمنطقة العربية والاسلامية وتأكيد البعد الاسلامى فى سياسة مصر الخارجية وفى مواجهة سياسة الاحلاف التى كانت قد بدأت فى الظهور بعد ذلك على شكل حلف بغداد .

ثم انشىء المجلس الاعلى للشئون الاسلامية فى عام ١٩٦٠ وامتد نشاطه الى جميع أرجاء العالم الاسلامى والوطن العربى بهدف التعريف بالاسلام واحياء التراث الاسلامى وقد نشر

المجلس موسوعة جمال عبد الناصر للفقه الاسلامى وأصدر سلسلتين شهريا الأولى (دراسات فى الاسلام) ، والثانية (كتب اسلامية) ، كما اصدر أيضا مجلة شهرية باسم (منبر الاسلام) باللغات العربية والانجليزية والفرنسية والاسبانية ولقد جمع المجلس القرآن جمعا صوفيا ، وأوفد بعثات الوعظ والارشاد وتعليم اللغة العربية وساهم فى انشاء المراكز الاسلامية فى أماكن عدة من العالم .

وابتداء من يونيو عام ١٩٦٠ وحتى يوليو ١٩٦١ ـ فقط تم توزيع " أربعة ملايين نسخة من المطبوعات على العالم الاسلامى وثمانية الآف نسخة من القرآن المرتل وسبعمائة الف أسطوانة صلاة فضلا عما تم توزيعه داخل البلاد " وتم تقسيم المجلس الاعلى للشئون الاسلامية الى عدة لجان هى : لجنة التعريف بالاسلام ، ولجنة احياء التراث الاسلامى ولجنة الخبراء ثم لجنة احياء مصادر وكتب السنة ، فاللجنة العامة للقرآن والسنة وأخيرا لجنة تجديد مبادىء الشريعة الاسلامية .

• من الناحية السياسية استخدمت الدولة المجلس لأداء دورين : ولهما : أن يكون بمثابة اللسان الاسلامى باسم الثورة فى الخارج والقيام بوظيفة اتصالية واعلامية بين الثورة والبلاد الآخرى ، وثانيهما : اضفاء التبرير الاسلامى على أنشطة الدولة داخليا ، لذلك كان المجلس يخضع بشكل مباشر لرئاسة الجمهورية ، ولم يكن انتماؤه لوزارة الاوقاف الا اسما . ولعل فى تولى أحد الضباط الاحرار وأحد أعضاء مجلس قيادة الثورة لرئاسة المجلس مايشير الى دلالته السياسية الرسمية . كما تتبدى الأهمية السياسية لهذا المجلس فى الكتب والمؤلفات الاسلامية والسياسية التى أصدرها . والتى عبرت عن الطبيعة الفكرية التى سيطرت على المجلس فى هذه الفترة من فترات المد الثورى ، وهذا يدلل على

كيفية استخدام النظام السياسى للمجلس الاعلى للشئون الاسلامية كأداة سياسية تخدم أهدافه التحديثية والثورية .

٣ ـ **التوجيه السياسى**للمؤسسات القائمة ، فقامت الدولة بهذا الدور مع الطرق الصوفية ـ التى سيرد الحديث عنها فى المبحث الثالث ـ ومع البرامج الدينية فى ميادين الثقافة وأجهزة الاعلام وأيضا اعادة التوجيه الفكرى لائمة المساجد وخاصة فى خطب الجمعة من خلال وزارة الأوقاف ، فبالنسبة للبرامج الدينية فى ميادين الثقافة وأجهزة الاعلام فقد تمت على مستوى الاذاعة الدينية ومستوى المجلات والجرائد والنشرات ، ثم على مستوى المحاضرات والاجتماعات الدينية الرسمية ، فقامت الدولة بانشاء محطة خاصة بالقرآن الكريم بدأت ارسالها فى ١٩٦٤/٣/٣١ ، واستمر معدل ارسالها من ١٩٦٥/٦٤ حتى ١٩٦٧/٦٦ بمعدل ١٤ ساعة يوميا ، كما أذيعت برامج دينية خاصة ، وشارك المسئولون فى الأعياد وصلوات الجمعة فى المناسبات الدينية كعيد الفطر وعيد الأضحى والمولد النبوى الكريم وفى الاحتفالات والمواكب الرسمية .

وفى رأى البعض كان الهدف من وراء هذا السلوك هو اضفاء الشرعية الدينية على القيادة السياسية بمشاركتها للجماهير فى شعائرها الدينية ويدللون أيضا على هذا بنماذج عديدة مثل انشاء دور القرآن وعلى مستوى الدوريات والنشرات ساهم النظام السياسى فى خلق مايمكن تسميته بالقطاع العام الثقافى حيث أنشىء عديد من دور النشر التى تولت نشر التراث الاسلامى كالدار القومية للطباعة والنشر ، كما خصصت الصحف اليومية صفحات خاصة للدين من كل أسبوع وهو التقليد الذى استمر بعد ذلك .

وعلى مستوى الاجتماعات الدينية الرسمية قام مكتب الشئون الدينية بالاتحاد الاشتراكى العربى بمهمة مماثلة ، وتمثلت فى اعداد البحوث المختلفة عن العلاقة بين الدين والاشتراكية من النواحى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية حتى يقتنع كل فرد بأن الاشتراكية لاتتنافى مع تعاليم الاسلام ، وكذلك التصدى لمن يستخدمون الدين فى نقد التطورات الثورية التى أحدثها النظام الناصرى .

وفى مجال التوظيف السياسى ـ أيضا ـ كان المكتب يعقد اجتماعات اسبوعية مع علماء الاسلام من مفتشى المساجد وأئمتها ورجال الوعظ والارشاد ومشايخ أروقة البحوث الاسلامية والمهتمين بالمسائل الدينية من أساتذة الجامعات وغيرهم من العلماء والمثقفين ورجال الدين المسيحى وذلك لشرح المفاهيم الاشتراكية والتنموية والرد على معارضيها ، كما كان المكتب يعقد اجتماعات عامة بأكبر عدد ممكن من علماء المسلمين ورجال الدين المسيحى ، بالاضافة الى عدة اتصالات فردية عن طريق زيارات لكبار رجال الازهر والأوقاف والبطريركية القبطية وبعض الجمعيات الاسلامية واتجه المكتب الى تنظيم المحاضرات وتوزيع النشرات التى تربط بين الدين وقضايا المجتمع بوجه عام ، وكان يركز على المناسبات الدينية الهامة لتنظيم هذه المحاضرات .

أما بالنسبة للتوجيه الفكرى لأئمة المساجد فيلاحظ فى الفترة الناصرية زيادة اهتمام الدولة بانشاء المساجد التى وصل عدد ماأنشىء منها بعد قيام الثورة من خلال وزارة الأوقاف الى ١٥٠٠ مسجد جديد ، وفى مجال التوجيه السياسى للأئمة قامت الوزارة بارسال نماذج من الخطب الدينية الى أئمة المساجد بهدف الاشراف الفكرى علي دور العبادة بحكم تأثيرها المباشر على قطاعات عريضة من المواطنين وكان يغلب على هذه الخطب نوعان

من الموضوعات : الموضوعات التقليدية مثل الطهارة والصلاة والايمان ، والموضوعات السياسية ذات الصلة بالمعارك السياسية وقضايا التنمية التى يواجهها المجتمع .

واتجهت الادارة العامة للدعوة بوزارة الأوقاف ايضا الى اصدار سلسلة دينية باسم مكتبة الامام تتضمن نماذج من خطب الجمعة المذاعة ونشرات الدعوة الدينية كما أصدرت الوزارة عدة نشرات عن العدالة والمساواة فى الاسلام وتعبئة جميع القوى لاحراز النصر ، وقداسة العمل فى الاسلام وتأمين حقوق العاملين والاسلام والعلم ، كما قامت الوزارة باصدار نشرات خاصة أخرى عن الثورة فى الاسلام وعن الشورى ومن الملاحظ زيادة الموضوعات ذات الطبيعة الثورية فى الفترة من ١٩٥٨ حتى ١٩٦٧ ، وامتلأت نشرات وزارة الأوقاف ونشرة الاشتراكى التى كانت تصدر عن أمانة الدعوة والفكر بالاتحاد الاشتراكى بهذا النمط من الموضوعات الدينية ، ولكن بعد عام ١٩٦٧ غلبت على الخطب والتوجيهات الخاصة بها سمة الروحانية والاعتدال ووجود نوع من النقد الذاتى للمرحلة السابقة ، وغيرها من المفاهيم العامة التى تأثرت بأحداث الهزيمة .

ويتضح من هذا العرض للخصائص العامة التى ميزت سياسة الدولة تجاه المؤسسات الدينية الرسمية أن هذه السياسة تراوحت بين الغاء بعض هذه المؤسسات وتطوير البعض الآخر . ثم انشاء مؤسسات جديدة ، وأخيرا توجيه أدوات الاعلام المختلفة بما يتمشى مع التوجهات الداخلية والخارجية للنظام ، وهى الصورة التى تتضح أكثر بتفصيل كل ماسبق فى المباحث التالية :
الأول : قانون الغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية .
الثانى : قانون تطوير الازهر رقم ٦٠٣ لسنة ١٩٦١ .
الثالث : علاقة النظام السياسى بالطرق الصوفية .

الرابع : علاقة النظام السياسى ببعض قضايا التطور الاجتماعى ذات الأبعاد الدينية .

الغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية القبطية

ترتب على الرغبة فى التجديد لدى النظام السياسى فى مصر خلال السنوات الأولى من الفترة موضع البحث مجموعة من التحولات السياسية والاجتماعية الهامة والتى كان منها الغاء المحاكم الشرعية والمالية بالقانون رقم٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ واحالة الدعاوى التى تكون منظورة امامها الى المجالس الوطنية وذلك تأكيدا لمفهوم التكامل القومى ولتذويب عدد من المؤسسات التقليدية التى كانت تعوق عملية التوحد القومى . بين الطائفتين الرئيسيتيين فى المجتمع المصرى : المسلمين والأقباط . ولقد صدر القانون فى سبتمبر عام ١٩٥٥ عن مجلس قيادة الثورة ، وسوف يتم تناوله فى بندين أولهما يتصل بتحليل لمضمون القانون وثانيهما بالتبرير الرسمى له .

١ ـ **تحليل القانون** · يمكن تحليل القانون من خلال ثلاث زوايا ، الزاوية الأولى : وتتعلق بعملية الاحالة للقضايا القديمة التى كانت منظورة أمام هذه المحاكم والتى تنتهى فاعليتها فى نهاية ديسمبر ١٩٥٥ . فلقد رتب نص الالغاء للمحاكم الشرعية والمجالس المالية فى المادة ١ من القانون ضرورة أن تحال الدعاوى التى تكون منظورة أمام محكمة الاستئناف الوطنية التى تقع فى دائرتها المحكمة الابتدائية التى أصدرت الحكم المستأنف الى محكمة وطنية وتؤكد هذا أيضا مادة ٢ منه .

كذلك تحال ـ وفقا للمادة ٣ ـ القضايا التى تكون منظورة أمام المحاكم الكلية الى المحكمة الابتدائية الوطنية المختصة وتحال الدعاوى المنظورة أمام المحاكم الجزئية الشرعية أو الملية الى المحاكم الجزئية أو الابتدائية الوطنية المختصة . أى أن الاختصاص الذى ترفع اليه هذه الدعاوى يصير الى المحاكم الوطنية ابتداء من أول يناير ١٩٥٦ (مادة٣) .

أما الزاوية الثانية : فتتصل بأحكام نظام المرافعات واختصاصات المحاكم الوطنية فبالنسبة لأحكام قانون المرافعات نص القانون على ضرورة اتباع ذات الاجراءات المتعلقة بمسائل الاحوال الشخصية والوقف التى كانت من اختصاص المحاكم الشرعية أو المجالس الملية عدا الاحوال التى وردت بشأنها قواعد خاصة فى لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو القوانين الآخرى المكملة لها (مادة ٥) .

وبالنسبة لأحكام المنازعات فينص القانون (مادة ٦) على أن تصدر الآحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية والوقف التى كانت أصلا من اختصاص المحاكم الشرعية طبقا لما هو مقرر فى المادة ٢٨٠ من ترتيب المحاكم المذكورة ، وبالنسبة للمنازعات المتعلقة بالأحوال الشخصية للمصريين غير المسلمين والمتحدى الطائفة والملة الذين لهم جهات قضائية ملية منظمة وقت صدور هذا القانون فتصدر الأحكام فى نطاق النظام العام طبقا لشريعتهم ويفصل القانون هذا الجانب من فض المنازعات والمتعلق بغير المسلمين بقوله : " لايؤثر فى تطبيق الفقرة الثانية من المادة المتقدمة تغيير الطائفة أو الملة بما يخرج أحد الخصوم عن وحدة طائفية الى آخرى أثناء سير الدعوى الا اذا كان التغيير الى الاسلام فتطبق الفقرة الاولى من المادة السادسة من هذا القانون (مادة ٧) .

ويفصل القانون اختصاص المحاكم الجزئية الوطنية بنصه في (مادة ٨) على أن هذه المحاكم تختص بالمنازعات المتعلقة بالاحوال الشخصية طبقا لما هو مبين فى لائحة ترتيب المحاكم عدا دعوى النسب فى غير الوقف والطلاق والخلع والمبادأة والفرقة بين الزوجين بجميع أسبابها المشار اليها فى المادة السادسة من اللائحة فانها تكون من اختصاص المحاكم الابتدائية وتختص المحاكم الابتدائية ومحاكم الاستئناف وفقا لما هو مبين فى المواد ٨ ، ٩ ، ١٠ من اللائحة .

الزاوية الثالثة : وتتعلق بأوضاع القضاة والمحامين داخل هذه المحاكم حيث ينص القانون على أنه ابتداء من يناير ١٩٥٦ يلحق قضاة المحاكم الشرعية على اختلاف درجاتهم بالمحاكم الوطنية أو نيابات الاحوال الشخصية أو الادارات الفنية بالوزارة وذلك بقرار يصدر من وزير العدل ويصدر قانون خاص بتنظيم شئون رجال القضاء الشرعى المنقولين الى المحاكم الوطنية (مادة ٩) .

أما بالنسبة للمحامين فنص على أنه : استثناء من احكام القانون رقم ٩٨ لسنه ١٩٤٤ الخاص بالمحاماة أمام المحاكم الوطنية يجوز للمحامين المقبولين للمرافعة أمام المحاكم الشرعية الحضور فى الدعاوى التى كانت تدخل فى اختصاص تلك المحاكم ـ أمام المحاكم الوطنية على أن يقتصر حضور كل منهم على الدرجة التى هو مقبول للمرافعة أمامها فى المحاكم الشرعية وللمحامين المقبولين أمام المحكمة العليا الشرعية المرافعة أمام محكمة النقض أيضا فى الدعاوى المشار اليها ، ويصدر قانون خاص بتنظيم قيدهم فى الجدول وحقوقهم وتأديبهم وما الى ذلك (مادة ١٠) .

ونص القانون على وجوب تنفيذ الأحكام الصادرة فى مسائل الاحوال الشخصية وفقا لما هو مقرر فى لائحة الاجراءات الواجب

اتباعها فى تنفيذ أحكام المحاكم الشرعية فى ابريل ١٩٠٧ (مادة ١٢) ، كما نص على الغاء كافة التشريعات التى سبقته بخصوص هذا الموضوع (مادة ١٣) وتنفيذ الوزراء كل فيما يختصه من هذا القانون (مادة ١٤) .

٢ ـ **التبرير الرسمي للقانون** : ان تحليل الأوضاع السياسية والاجتماعية التى عاشتها مصر ابان اصدار هذا القانون ، يشير بأن صراعا على السلطة كان قد حسم الى أحد فريقى الثورة بعد ثلاث سنوات من قيامها وهو الفريق الذى يتزعمه عبد الناصر وأن صراعا آخر مع قوة سياسية مناوئة هى الاخوان المسلمين قد حسم لصالح نفس الفريق ، وأن عملية الجلاء للقوات البريطانية كانت على وشك الانتهاء وارهاصات المواجهة مع الغرب من خلال الحديث عن صفقة تشيكية للأسلحة وعن احتمالات تأميم شركة قناة السويس ، كانت قد بدأت فى الظهور .

وفى ضوء هذه التطورات والأوضاع المتصاعدة اتى القانون السابق ليقدم نفسه كتطور سياسى هام فى سياق الأوضاع المحيطة ، حيث عبر عن ثلاثة توجهات وأهداف وطنية تضمنها التفسير الرسمى للقانون فى شكل مذكرة ايضاحية سيقت كمبرر لقانون الالغاء ، وهذه الاهداف هى تأكيد سيادة الدولة الوطنية ، ووحدة النظام القانونى الكاملة ، واصلاح الاخطاء والعيوب التى لحقت بنظام القضاء .

(أ) فبالنسبة لتأكيد سيادة الدولة الوطنية ، فتذهب المذكرة الى القول بأنه على العكس مما تقضى به قواعد القانون العام ، أن تكون سيادة الدولة تامة ومطلقة داخل بلادها كما تقضى بأن يخضع جميع السكان على اختلاف جنسياتهم لقوانين البلاد ومحاكمها ولجهة قضائية واحدة بصرف النظر عن نوع المسائل التى تتناولها خصوماتهم أو القوانين التى تطبق عليها ، فان الحال فى مصر كانت على النقيض . فجزات القضاء فى مسائل الاحوال

الشخصية بالنسبة للمصريين أنفسهم بقيت متعددة ، وكل جهة تطبق قوانينها على قضائها رغم أن الدولة قد استردت سلطانها القضائى بالنسبة للأجانب فأصبحت المحاكم الوطنية هى فى جميع منازعاتهم حتى مايتعلق منها بأحوالهم الشخصية .

(ب) أما بالنسبة لوحدة النظام القضائى فتشير المذكرة الى الثنائية التاريخية لهذا النظام ومردوداتها ذلك. أن مصر ورثت نظام تعدد جهات القضاء فى مسائل الاحوال الشخصية عن الماضى فقامت المحاكم الشرعية والقضاء الملى ثم تعددت جهات القضاء الملى فأصبح لكل طائفة قضاؤها وقوانينها واجراءاتها الخاصة مما أدى الى الفوضى والاضرار بالمتقاضين حيث استتبع تعدد جهات القضاء رغبة كل جهة فى توسيع دائرة اختصاصها والاعتداء على سلطة غيرها خصوصا مع عدم وجود حدود دقيقة أو ثابتة الاختصاص لكل منها وتدلل المذكرة على ذلك بأن المرجع العام فى تحديد ولاية محاكم الطوائف هو أحكام الخط الهمايونى الصادر فى الدولة العثمانية عام ١٨٥٦ ، وبعض القوانين العثمانية الآخرى التى لم تكن فى صياغتها وليدة حرص على توقى الوضوح والاحكام ، وانما كانت فى حقيقتها ثمرة تجهيل اقتضته ظروف السياسة وكانت النتيجة هى تنازع المحاكم بينها وتعدد الأحكام التى تصدر فى النزاع الواحد وبقى المتقاضون يستعدون محكمة على آخرى وظل مصير الحقوق رهينا بهوى الظروف .

وفى مجال التأكيد على سلبيات هذا الوضع القانونى المتعددى تشير المذكرة الى أنه بعد أن ألغيت الامتيازات التى كان يتمتع بها الرعايا الأجانب وبعد أن أصبحوا يخضعون لنظم التقاضى العادية أمام المحاكم الوطنية ، فان من الشذوذ بمكان أن يظل الوطنيون من أهل البلاد المنتمين الى الطوائف الملية- غير الاسلامية محتفظين باستثناءات قضائية كانت فى كثير من الحالات عنوانا

على الفوضى ، وعدم النظام وانه لايتفق مع السيادة القومية فى شيء أن تصدر أحكام فى الصق المسائل بذات الانسان من جهات قضائية غير مسئولة ولا مختارة من جانب الحكومة أو أن تكون تلك الجهات خاضعة لهيئات أجنبية تباشر أعمالها خارج حدود البلاد كما هو الحال بالنسبة لبعض الطوائف التى يرفع الطعن فى أحكامها الى محكمة روما وليس أقل من كل أولئك مساسا بالسيادة أن يلى القضاء فى بعض المجالس الطائفية أجانب لايعرفون لغة المتقاضين ويصدرون أحكامهم بين المصريين بلغة غير لغتهم .

(ج) أما بالنسبة لعيوب النظام القضائى فتذهب وجهة النظر الرسمية الى القول بأنه قد استفاضت الشكوى من حال قضاء الاحوال الشخصية ونددد بها المتقاضون منوهين بوجه خاص بإنتفاء الحد الأدنى من عوامل التيسير وضمانات التقاضى ، فللطوائف غير الاسلامية أربعة عشر مجلسا بعضها لاينعقد للقضاء الا فى فترات متباعدة أو فى أمكنة بعيدة عن اقامة المتقاضين ، وفى ذلك من العنف والارهاق ما يجعل التقاضى عسيرا على بعض الناس ، والقواعد الموضوعية التى تطبقها أكثر المجالس فيما يطرح عليها من الاقضية غير المدونة ليس من اليسير أن يهتدى اليها عامة المتقاضين ، وهى مبعثرة فى مظانها بين متون الكتب السماوية وشروح وتأويلات لبعض المجتهدين من رجال الكهنوت ، مبعثرة فى كتب لاتينية أو يونانية أو عبرية أو سريانية أو ارمينية أو قبطية لايفهمها غالبية المتقاضين .

والاخطر من هذا أن القواعد المتعلقة بتشكيل المحاكم الطائفية واجراءات الترافع ونظر الدعاوى وتحرير الأحكام وطرق الطعن فيها لاتنظمها وحدة ولايتوافر لها الاستقرار ، ونفقات التقاضى لاتنتهج فيها المجالس منهجا واحدا بل أن الكثير منها لايمثل نظاما محددا فى هذا الشأن ، وليس لاكثر هذه المجالس أقلام كتاب منظمة أو سكرتارية تعينها على أداء مهمتها ، وما من شك فى أن تلك الحال

تدعو الى تزعزع الثقة بأحكام القضاء وارهاق المتقاضين .

ازاء هذا الموقف ـ كما تقول المذكرة ـ الذى يكتنفه الشذوذ من كل جانب ، وأمام تلك الفوضى التى استفحلت أثارها تعددت محاولات الاصلاح الجزئية التى لم يكتب لها النجاح بسبب ما قام أمامها من عقبات . وبقيت هذه الحالة وليس لها من ضحايا الا المتقاضين انفسهم وسيادة البلاد . ولما كانت الثورة قد قامت للتحقيق أهداف البلاد فى الاصلاح والقضاء على الفساد فى شتى نواحيه فان العقبات المتقدمة ماكانت لترد الحكومة عن أداء واجبها ـ كما تذهب المذكرة ـ فى اقامة صرح القضاء ، وهى مطالبة بتوفير سبل التقاضى لجميع رعاياها دون تفريق أو تحيز ، وذلك وفق مايقتضى النهوض بأعباء الاصلاح ولو لم يصادف هوى البعض فان على الحكومة أن تسلم بوجود هيئات قضائية داخل الدولة تملى عليها ارادتها أو تناهض سياسة الاصلاح فيها أو تتحكم فى طرق الاصلاح .

لكل هذا رأى النظام السياسى ازاء ماهو مشهود من عيوب نظام القضاء فى مسائل الاحوال الشخصية أن يعالج الامر علاجا حاسما ومحققا فيه الاصلاح بتوحيد نظام القضاء والمحافظة على الحقوق وصيانتها وتوزيع العدالة توزيعا يظفر بثقة المتقاضين ويضع حدا للحالة المتقدمة وهى تمس الانسان فى ادق المشاعر والعائلات فى أدق العلاقات كما تقول المذكرة التفسيرية للقانون ، وتؤثر فى اخلاق الافراد والمجتمع وعليه قام النظام باصدار هذا التشريع الجديد على نحو يكفل كما تقول المذكرة ـ توحيد جهة القضاء بالنسبة للمواطنين جميعا بجعل حل هذه المنازعات من اختصاص القضاء الوطنى واحترام ولاية القانون الواجب التطبيق ، حتى لايكون هناك اخلال بحق أى فريق من المصريين مسلمين أو غير مسلمين فى تطبيق شريعة كل منهما ، ويلاحظ أنه لم يظهر أية معارضة من جانب رجال الدين ،

قانون اعادة تنظيم الأزهر

لعب الأزهر الشريف دورا سياسيا بارزا فى التاريخ المصرى بالاضافة الى رسالته الفكرية والحضارية . ومر هذا الدور بمرحلتين أولاهما : قبل عصر محمد على ، حين كان الأزهر يتمتع بدرجة كبيرة من الاستقلال عن السلطة السياسية ، وكان له نظامه الدراسى الخاص الذى تقرره هيئة علمائه وشيخه الذى يختار بمعرفة هذه الهيئة ومصادر تمويل نشاطه العلمى المستقلة التى تستمد من الأوقاف التى أوقفها السلاطين وبعض الأثرياء عليه وحددوا فى حجج وقفها كيفية التصرف فى ريعها وتولى العلماء ادارتها دون تدخل من جانب الحكام .

وثانيتهما : تبدأ مع قدوم الحملة الفرنسية وتتضح أكثر مع تولى محمد على للحكم من خلال تعضيد رجال الأزهر له بعد بروز قوتهم السياسية واجبارهم للسلطان العثمانى على تحقيق مطالبهم بتولية محمد على ، ولكن الأخير لايلبث أن ينتزع الدور السياسى لهذه المؤسسة من خلال تأكيد تبعيتها للدولة ماليا ، بنزع اشراف العلماء على أوقافه ، وبالتدخل فى اختيار شيخ الأزهر عن طريق التأثير على هيئة العلماء التى تتولى انتخابه وخاصة أن ممارسة الشيخ لصلاحياته تحتاج الى تصديق الدولة على اختياره ، ثم أصبحت الدولة هى التى تتولى تعيين شيخ الأزهر من بين العلماء الذين تثق فى ولائهم لمن يجلس فى سدة الحكم ، وبذلك فقد الأزهر استقلاليته وتم تحجيم دوره التقليدى ، وكان لانشاء النظام

التعليمى الحديث فى عصرى محمد على واسماعيل أثره الداعم لهذا الاتجاه ، ومع الجهاز البيروقراطى الحديث أصبح المجال متسعا أمام خريجى النظام التعليمى المدنى الحديث لاحتلال مراكز البيروقراطية المصرية ، بينما ضاقت فرص الأزهريين فى نيل نصيب منها .

على الرغم من هذا كان للأزهر دور سياسى واضح فى الفترات التاريخية التى عاصرت التحدى الاسلامى للنموذج الغربى ، فكانت تحركات جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ذات اطار سياسى يرتكز على الأزهر ، وكان الأزهر ابان الثورة العرابية واضحا فى تأييد زعمائها ، بل وخرج رجالها وفى مقدمتهم عرابى من الأزهر وكان والده ولمدة عشرين عاما أحد علماء الأزهر واحتضن الأزهر ثورة ١٩١٩ وخرج الأزهريون يطالبون بالاستقلال وبالوحدة الوطنية وكان فى مقدمتهم : مصطفى القاياتى ومحمود أبو العيون وعبد ربه مفتاح ومحمد عبد اللطيف دراز وعلى سرور الزنكلوتى ، وتعددت مواقف الأزهر الوطنية وخاصة فى أحداث الكفاح الوطنى ضد الأجنبى ، ويصل البعض من استعراض المواقف السياسية للأزهر الى القول بأنه عندما تكون المواجهة مع الأجنبى فان رجال الأزهر ينضمون الى قوى الثورة الوطنية ، ولكنهم يخرجون عندما تكون المواجهة مع الحاكم بهدف الثورة والتغيير الاجتماعى .

ويذهب أصحاب هذه النظرة الى أنه للاعتبارات الخاصة بالتمويل وسطوة السلطة السياسية فى مواجهة الأزهر فان الدور السياسى للأزهر يبرز عندما تكون المواجهة مع أجنبى يتفق عليه الجميع بما فيهم السلطة السياسية ، ويغيب هذا الدور غندما تكون المواجهة نحو الداخل ، أى السلطة السياسية .

وفى الفترة السابقة مباشرة لقيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ أسهم الأزهر بأشكال متعددة فى دعم النظام السياسى من خلال اضفاء سمة الشرعية عليه ، تبدى هذا من ناحية فى استمرار المساندة والتأييد فور تولى المنصب الجديد لشيخ الأزهر ، وذهابه الى سراى عابدين لتقديم الولاء والشكر قبل الذهاب لتسلم مهام المنصب .

ومن ناحية أخرى فى احداث التعديل البنائى داخل الأزهر نفسه حيث تم تعديل المادتين ١٢٢ و ١٢٤ الخاصتين بانتخاب كبار العلماء بالأزهر من المرسوم بقانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٣٦ وأحيانا تأتى ناحية ثالثة تتمثل فى مبادرة النظام السياسى للاحتفال مع الأزهر ببعض مناسباته التاريخية مثل الاحتفال بالعيد الألفى للأزهر ، أو فى تحقيق بعض مطالبه الملحة كبناء دار للطباعة وانشاء ادارة للدعاية الاسلامية ، أو وضع نظام جديد للمكتبة الأزهرية ولكن هذا لم يمنع من تمرد داخلى يحدث داخل هذه المؤسسة التاريخية ، يتواكب فى فاعليته مع حركة الشارع السياسى المصرى وقتئذ(نقصد هنا الفترة من ١٩٤٥ حتى قيام الثورة) والحركة الوطنية يومئذ ، حيث يخرج الأزهريون فى مظاهرة احتجاج لتحقيق مطالبهم الوظيفية وكرامة الأزهر المهنية أدت الى اقالة الشيخ عبد المجيد سليم الذى تضامن معهم ، والذى أدلى بحديث صحفى أعلن فيه أن الحرب ضد الأزهريين معناها حرب ضد الاسلام ولكن حتى هذه الانتفاضات ذات البعد المهنى ، لم تسلم من أن يتخللها تأييد ضمنى " لجلالة الملك " وأن تتعالى الهتافات لتدوى بحياته وهو الأمر الذى يفسر عودة الشيخ عبد المجيد سليم بعد احالته للتقاعد بحوالى خمس أشهر واحتفائه بذلك بذهابه الى قصر عابدين ليقدم شكره للملك راجع الأهرام فى ١٠/٢/١٩٥٢ .

وفى هذا السياق ، سوف يتم تناول مرحلة الاعداد لتنظيم الأزهر ثم قانون اعادة التنظيم فردود الفعل له ، وتقييمه .

١ ـ الأزهر بعد الثورة : مرحلة الاعداد لاعادة التنظيم : دخل الأزهر دائرة الاهتمام السياسى للنظام الجديد منذ الأيام الأولى له ، فنجد الأزهر يطالب باسترداد ثمن الهدايا التى أعطيت للملك السابق ، ونلمح تغييرات مباشرة فى مشيخته ، فيقال الشيخ عبد المجيد سليم ، ويعلن الشيخ الجديد عن تغيير وبرنامج شامل لاصلاح الأزهر ويبدأ دور الأزهر السياسى مع النظام الجديد ، فتتغير القيادات أكثر من مرة ، ويتولى عبد الرحمن تاج مشيخة الأزهر خلفا للخضر حسين ، ويقال عبد اللطيف دراز ويتولى صالح موسى شرف سكرتير الأزهر بدلا منه ، ويواكب تغيير القيادات ، تغير آخر مقابل فى الاتجاهات والأدوار التى تناط بالأزهر وعليه يلاحظ أنه فى عنف الأزمة التى يواجهها النظام السياسى ، وصراع السلطة بين محمد نجيب وعبد الناصر يصدر شيخ الأزهر فتوى تقول بأن " الزعيم الذى يتعاون ضد بلاده ويخذل مواطنيه فان الشريعة تقرر تجريده من شرف الوطن » وعليه تتجه السلطة الجديدة بالمقابل الى اعلان انشاء معاهد دينية جديدة للأزهر والغاء قيود ووظائف الوعاظ والمراقبين والمدرسين وزيادة ميزانية الأزهر .

ويتطور دور الأزهر ليتواكب مع الأحداث السياسية الهامة التى تعيشها مصر ، ليعلن تأييده لاتفاق الجلاء وللرئيس عبد الناصر ، ويؤكد " أن صلابة وحدتنا على النضال والتضحية أخضعت المستعمر " ويتجادل دور الأزهر مع الأحداث السياسية داخل مصر ليعلن فى ١٥ /٢ /١٩٥٦ ، أول تعديل فعلى لقانون الأزهر بعد الثورة ، وهو الخاص بتعديل المواد ٧٥ ، ٧٦ ، ١٠٤ من القانون الخاص باعادة تنظيم الجامع الأزهر والتى تقضى بالتيسير على

طلاب امتحانات النقل في الأقسام الابتدائية والثانوية والخاصة بنشر الدعوة الاسلامية فى دول العالم ، وواكب هذا التعديل تعيين الشيخ محمود شلتوت وكيلا للأزهر ثم شيخا له ، وتعيين كمال الدين رفعت وزيرا لشئون الأزهر والمعاهد الدينية . وكان هذا قمة التشابك بين دور الأزهر السياسى ورغبة النظام السياسى فى الاشراف عليه .

وعلى المستوى الفكرى هيأت ساحة العمل السياسى والفكرى لاستقبال قانون اعادة تنظيم الأزهر بسلسلة من المقالات حول الأزهر ، بدأها الشيخ أحمد الشرباصى بمقال شامل فى الأهرام ١٩٥٨/١١/٣ يطالب فيه بضرورة احداث ثورة فى الأزهر وماحول الأزهر ، ويرد عليه الشيخ عبد الحكيم سرور بأن هناك فعلا ثورة داخل الأزهر ، وبأن الأمل كبير فى رجال النهضة الحديثة فى جمهوريتنا العربية فى الا يتخلف أساتذة الأزهر وموظفوه عن أقرانهم فى أية وزارة أو مصلحة . ثم دعوة صريحة بضرورة الالتفات الى وضع المرأة فى الأزهر والى موقف الأزهر ورجاله وقوانينه منه ، وضرورة تغييرها جميعا حتى ، نسمع أنهم لم يعودوا يرون فى « دخولنا الأزهر طالبات أو محاضرات أو مدرسات ، الا احياء لسنة كريمة وتقاليد راسخة " والقول للدكتورة بنت الشاطىء فى الأهرام ١٩٥٩/١١/١٧ . ويعلن بالأزهر بعد ذلك عن أن الأزهر سوف يدخل ميدان الفن ، حيث يقدم ٧٠ فنانا أزهريا عروضهم الفنية فى متحف الفن . ويعلن أيضا انتساب أول طالبة أمريكية مسلمة الى الازهر ثم تبدأ نغمة التغيير فى الظهور تدريجيا ، والاقتراحات تتزايد من قبل لجنة الشئون الدينية للأزهر ، وهى لجنة متفرعة من اللجنة الفنية الدائمة للمقترحات فى الاتحاد القومى ويرأسها كمال رفعت ، ثم يعلن قبل قانون اعادة التنظيم بأيام قليلة عن فتح الازهر أبوابه لقبول الفتاة وتعيين المدرسات فى هيئة تدريس الفتيات وتخصص فصول خاصة بهم ثم تنظم دراسات

لرجال السلك السياسى وحملة المؤهلات العالية .

وكانت جميعها تغييرات مهدت لاعلان النظام السياسى لقراره فى يونيو ١٩٦١ بالقانون الجديد لاعادة تنظيم الأزهر .

٢ ـ **قانون اعادة تنظيم الأزهر رقم ٦٠٣** : فى ٢٢ يونيو ١٩٦١ أرسل الرئيس جمال عبد الناصر الى رئيس مجلس الأمة خطابا كان نصه " أرسل اليكم صورة من مشروع القانون الخاص باعادة تنظيم الأزهر والهيئات التى يشملها لعرضه على مجلس الأمة لنظره على وجه الاستعجال .

وبالاضافة الى المقدمات السياسية والفكرية التى سبقت ارسال هذه الرسالة وتمرير القانون فى نفس الجلسة يلاحظ أنه فى هذا التوقيت كانت مصر تستعد لاستقبال مرحلة هامة من تاريخها ، حيث فى ٢٨ سبتمبر من ذات العام حدث الانفصال بين سوريا ومصر ، وفى يوليو من نفس العام أصدرت الثورة قوانينها الاشتراكية ، وبعد أقل من عام صدر الميثاق الوطنى فى مايو ١٩٦٢ ، أىَ ان المناخ السياسى العام كان يدفع البلاد دفعا الى مزيد من الخطوات الثورية ، وفى اتجاهات متعددة ، بهدف تطوير المؤسسات القديمة وخاصة المؤسسات الدينية ، وخاصة والخصم التقليدى للنظام السياسى على الساحة الدينية لم يكن موجودا يومها ، وهو الاخوان المسلمون ، وعليه أتى الأزهر فى مقدمة هذه المؤسسات .

وحول الشكل العام للجلسة التى نوقش فيها مشروع القانون يقول الاستاذ / فتحى رضوان فى مقابلة شخصية معه " لاجبار المجلس على الموافقة حضر رجال الثورة وجلسوا أمامنا على المنصة ، وتحديدا كان على المنصة : أنور السادات وكمال الدين حسين وكمال رفعت وعلى يساره اثنين من رجال الازهر هم محمد البهى ونور الحسن " ويقول أيضا " وهدد أنور السادات المجلس

عندما علت أصوات تعارض المشروع قائلا : كانت فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ثورة والذين حاولوا الوقوف أمامها ديسوا بالأقدام ، واليوم ثورة جديدة وسيصاب الذين يقفون أمامها بنفس المصير »

ويلاحظ أنه قد تغيب عن هذه الجلسة ١٧٩ عضوا أى حوالى ٤٩٪ من أعضاء المجلس وتوزعوا على النحو التالى : ٤٢ عضوا غائبين بأجازة ، ٨٩ عضوا معتذرون ، ٤٨ عضوا غائبون بغير أجازة وهو الأمر الذى يعطى دلالة أخرى حول وجود معارضة من بين أعضاء المجلس لهذا المشروع ، ومن حيث المبدأ ، لم يوجد بين ، الاعضاء الذين حضروا الجلسة من اعترض وفقا للوثائق الرسمية سوى النائب/صلاح سعدة ، وتقول الرواية الرسمية أن الخلاف بين الأعضاء كان حول كيفية الموافقة على المشروع : هل تكون بقراءة أرقام المواد أم نصها . وأن رئيس المجلس بالنيابة الذى كان وقتها محمد فؤاد جلال وكيل المجلس أمر بتشكيل لجنة خاصة لتقديم تقريرها حول هذا المشروع تمهيدا لاصداره ، نظرا لعدم وجود لجنة مختصة بشئون الأزهر والمعاهد الدينية ، ولقد قدمت اللجنة تقريرا لم يختلف فى شىء عن النص الأصلى للمشروع .

أما من حيث مضمون القانون فقد حدد الهدف من التطوير بأنه الغاء مواد وأحكام القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٣٦ الخاصة باعادة تنظيم الجامع الأزهر والقوانين المكملة له والخاصة باعطاء درجة من الاستقلالية لهذه المؤسسة الدينية ، ثم يلى الالغاء استبدالها بأحكام جديدة تعطى للدولة سيطرة أكبر على هذه المؤسسة (مادة ١) ، وقد تمثل مضمون التطوير تعريف الازهر بأنه الهيئة العلمية الاسلامية الكبرى التى تقوم على حفظ التراث العلمى والفكرى للأمة العربية واظهار أثر العرب فى تطور الانسانية وتقدمها (مادة ٢) وأدخل التطوير أشكالا وتنظيمات جديدة على الأزهر كان

أهمها :
- المجلس الأعلى للازهر .
- المجمع العلمى للدراسات الاسلامية
- جامعة الازهر .
- ادارة الثقافة والبعوث الاسلامية .
- المعاهد الازهرية . (مادة٨)

ويفصل القانون مهام هذه الهيئات مؤكدا على طريقة ادارتها واختيار أعضائها وقياداتها ، وربطها بعملية التنمية والتغير الاجتماعى التى يعيشها المجتمع المصرى (المواد من ٩ ـ ١٠١ شاملة الباب الثانى حتى الباب السادس) ، وكان لهذا التطوير دلالته السياسية الهامة من حيث تأكيده لسيطرة الدولة على الازهر وتبدت سيطرة الحكومة فى العديد من النواحى :

(أ) يعين لتصريف شئون الأزهر وزير بقرار من رئيس الجمهورية (مادة ٣) ، ولهذا الوزير الحق فى أن يطلب الى المجلس الأعلى للازهر أو الادارات أو الهيئات أو اللجان الفنية المختلفة التابعة له بحث موضوعات معينة لابداء الرأى فيها أو اتخاذ قرار بشأنها كما أن له كل السلطات المخولة للوزراء فيما يتعلق بشئون الازهر وهيئاته المختلفة (مادة٣) .

(ب) قصر دور شيخ الازهر على الشئون الدينية والمشتغلين بالقرآن وعلوم الاسلام وله الرياسة والتوجيه فى كل مايتصل بالدراسات الاسلامية فى الأزهر وهيئاته ، ويرأس المجلس الاعلى للازهر (مادة ٤) .

(ج) أعطى القانون رئيس الجمهورية حق تعيين شيخ الازهر : سواء من بين هيئة المجمع العلمى للدراسات الاسلامية أو ممن تتوافر فيهم الصفات المشروطة فى أعضاء هذه الهيئة ، وان كان من قبل تعيينه ليس عضوا فى تلك الهيئة ، صار بمقتضى هذا

التعيين عضوا فيها (مادة ٥) .

(د) أعطى القانون أيضا لرئيس الجمهورية الحق فى اختيار وكيل للازهر من بين هيئة المجمع العلمى للدراسات الاسلامية أو ممن تتوافر فيهم الصفات المشروطة لاعضاء هذه الهيئة وان كان قبل تعيينه ليس عضوا فى هيئة المجمع صار بمقتضى هذا التعيين عضوا فيها ، والوكيل يعاون شيخ الازهر ، ويقوم مقامه حين غيابه (مادة ٧) .

٣ ـ **التبرير الرسمي للقانون** : استند النظام السياسى الى مجموعة من الأسباب التى ساقها كتبرير لعملية التطوير ، وضمنها فى المذكرة الايضاحية التى أعقبت القانون التى قدمها وزير الدولة كمال الدين رفعت والتى أشارت الى أن الأزهر كان ذا اتجاه محافظ فى علومه ومواقفه ، وأن هذا الاتجاه أتى نتيجة الموقف الدفاعى الذى التزمه خلال قرون من المواجهة مع محاولات العدوان الخارجية والداخلية ، وكما ترى المذكرة الايضاحية فان هذا الاتجاه قد استمر رغم زوال الأسباب التى دعت اليه ومظهر ذلك من وجهة نظر المذكرة أن خريجيه لم يزالوا حتى هذه الايام فيما يريدون لأنفسهم او فيما يصفهم غيرهم ، رجال دين لايكادون يتصلون بعلوم الدنيا اتصال النفع والانتفاع « وترى المذكرة » ان الاسلام فى حقيقته الأصلية لايفرق بين علم الدين وعلم الدنيا لأنه دين اجتماعى ينظم سلوك الناس فى الحياة ليحيوا حياتهم فى حب الله عاملين مؤثرين فى المجتمع فى ظل الله . وأن " الاسلام يفرض على كل مسلم أن يأخذ بنصيبه من الدين والدنيا ، فكل مسلم يجب أن يكون رجل دين ورجل دنيا " .

وتؤكد المذكرة على هذا الانفصال الواضح بين علوم الدين وعلوم الدنيا داخل الازهر والذى تزامن مع التطور المعاصر العلمى والسياسى الذى يعيشه العالم الاسلامى " فالعالم الاسلامى اليوم

قد افسح مداه واتسع نطاقه وأطل على آفاق فكر جديد ، فى كثير من البلاد التى تخلصت حديثا من ربقة الاستعمار ، رغبة فى التخطيط للبناء والعمل والانتاج فى مجالات الصناعة والتجارة والتعدين والتعليم والصحة وغيرها من أسباب النهوض وهذه البلدان والتى تقع مصر فى مقدمتها " حين تلتمس الخبراء من كل نوع من أنواع هذا النشاط لاتكاد تجد الا الأجانب عن بيئتها ودينها من المواطنين أو غير المواطنين وحين تلتمس من المواطنين خبراء يملكون الخبرة معارف دينية صحية وعقيدة واعية لاتكاد تعرف أن توفدهم ليتعلموا ويستفيدوا الخبرة والمعرفة والعقيدة " .

وترى المذكرة أن هذه العناصر الثلاث الخبرة ، والمعرفة ، والعقيدة هى أهم ما تحتاجه ، مصر وباقى البلاد الاسلامية وفى هذا الاطار يأتى الازهر ، والذى كان من المفترض أن يجمع العناصر السابقة داخله ، ولكنه اكتفى بجانب العقيدة دون غيره وفقد خريجيه كل العناصر التى تؤهلهم لحمل أعباء النهضة داخل مصر وبلدان العالم الاسلامى . وترتب على هذا الموقف الذى يعيشه الازهر كما تشير المذكرة التفسيرية للقانون ، أن تحولت بعثات بعض البلاد الاسلامية الى الجامعات المدنية فى مصر ، أو فى غيرها من البلاد الى بعثات علمية فقط وعاد المبعوثون الى بلادهم وهم يملكون الخبرة ولايكادون يعرفون الدين وفى نفس الوقت عاد المبعوثون منهم الى الازهر وقد حصلوا من علوم الدين وعلوم القرآن حظا كبيرا ، لكنهم لايحسنون عملا ولايطيقون انتاجا ولايقدر على المشاركة فى لون من ألوان النهضة التى أشارت اليها المذكرة من قبل ، « وبهؤلاء وأولئك تعقدت الحياة الاجتماعية فى كثير من بلاد العالم الاسلامى وتعثرت النهضة فى تلك البلاد » وكانت النتيجة المنطقية لذلك أن تنعكس هذه الأسباب على هيبة خريجى الازهر وعلى عملهن ، فقللت من هيبتهم وعطلت طاقات رجل

الدين المتصلة بالحياة ، « وزين الشك في قلوب الناس تجاه صورة رجال الازهر ونقصت هيبتهم » . وبناء على هذه الأسباب مجتمعة كان لابد من التطوير وكان لابد من تجديد الازهر والاعتراف بمكانته وأثره مع الاحتفاظ له بطابعه وخصائصه وصفته التى استحق بها أن يبقى مسيطرا على تاريخنا وعلى العلاقات الوثيقة بيننا وبين اخوان لنا فى شرق الارض وغربها أكثر من ألف سنة ـ كما تقول المذكرة . وقد تكررت محاولات لمثل هذا الغرض منذ أكثر من نصف قرن ولكنها جميعا لم تنفذ الى صميم المشكلة ولم تحاول حلها جذريا ، فكانت قشور من الاصلاح لعل بعضها كان أسوا أثرا ، ولعلاج المشكلة من صميمها كان لابد من تقرير مبادىء تكون اساسا لكل اصلاح . وقامت المذكرة الايضاحية بايضاح هذه المبادىء وهى :

(أ) أن يبقى الازهر وأن يدعم ليظل أكبر جامعة اسلامية وأقدم جامعة فى الشرق والغرب وأن يظل حصنا للدين وللعروبة يرتقى به الاسلام ويتجلى فى جوهره .

(ب) أن يخرج علماء قد حصلوا على مايمكن تحصيله من علوم الدين ، وتهيأوا بكل مايمكن من أسباب العلم والخبرة للعمل والانتاج فى كل مجال من مجالات العمل والانتاج فلا تكون كل حرفتهم أو كل بضاعتهم هى الدين .

(ج) أن تتحطم الحواجز والسدود بينه وبين الجامعات ومعاهد التعليم الآخرى وتزال الفوارق بين خريجيه وسائر الخريجين فى كل مستوى وتتكافأ فرصهم جميعا فى مجالات العلم ومجالات العمل مع الحرص على الدراسات الدينية والعربية التى يمتاز بها الازهر .

(د) أن توحد الشهادات الدراسية والجامعية فى كل الجامعات ومعاهد التعليم فى مصر .

٤ - **ردود فعل القانون** : تعددت ردود الفعل على قانون تطوير الأزهر ، ولم تظهر الوثائق الرسمية ، ردود سلبية تجاه القانون وأتت فى أغلبها على تأييده ، فيقول الاستاذ فتحى رضوان راويا ذكرياته الشخصية عن ردود فعل رجال الازهر فى المقابلة التى اجريتها معه :

" لقد أذعنوا لا عن رضاء .. ولكن عن خوف شديد ، وأذكر أن من بين علماء الازهر الشيخ عبد الرحمن دراز الذى كان وكيلا للجامع الازهر ثم أحيل للمعاش وانتخب عضوا بمجلس الامة ، فكان هو العالم الازهرى الوحيد الذى أيد القانون . وتكلم فيه كلمة ثار الأعضاء فى وجهه فترك المنبر ونزل ، وكان معنا أيضا الشيخ حسن مأمون ، وكان رئيسا للمحكمة الشرعية العليا ، ثم انتخب نائبا لمجلس الأمة ، وهذا الرجل كان حائرا لا هو قادرا على المعارضة ولا هو قادرا على قبوله ، وفيما علمت أن الشيخ محمود شلتوت الذى كان شيخ الازهر كان يبكى ويقول للناس " ادونى الأزهر بتاعى القديم » وقد أخبرنا بذلك الشيخ الدكتور/مصطفى السعيد مدير جامعة القاهرة الاسبق .

بيد أن الصورة لم تكن بهذا التوصيف الذى قاله الاستاذ/ فتحى رضوان تماما ، فلقد وجدت أصواتا مؤيدة بما فيها صوت الشيخ محمود شلتوت ذاته الذى قال فى الأهرام ٢٤ / ٦ /١٩٦١ أنه يترك الحديث عن هذه " الدفعة الثورية لدعم الازهر العلمية والاسلامية فى الداخل والخارج الى خطواتها التنفيذية ، وحسب الازهر أنه يحظى دائما برعاية الرئيس جمال عبد الناصر وبذلك تزداد رسالته على مر الأيام قوة وتتضاعف امكاناته لتحقيق أهدافه الضخمة للعالم الاسلامى كله " . وقال عبد الرحمن تاج شيخ الازهر الأسبق " أن القانون الجديد حقق أمانى المسلمين فى اصلاح الأزهر وتمكينه من أداء رسالته كاملة - الاهرام ٢٥ / ٦ /١٩٦١

وذكر د . محمد عبد الله ماضى أن القانون الجديد يذيب الفوارق التى كانت تحجب الطالب الازهرى عن الدراسات العلمية العالية ، ويهيىء تكافؤ الفرص للجميع « الأهرام ٢٥ / ٦ /١٩٦١ » وقال الشيخ منصور رجب الاستاذ بكلية أصول الدين أن هذا القانون الاصلاحى خطوة موفقة جريئة وأبرز معالمه تكون مجمع البحوث الاسلامية الذى يمثل فيه جميع علماء المسلمين « الأهرام ١٩٦١/٦/٢٥ » ، وذكر الشيخ فرج السنهورى أنه يمثل خطوة تهدف الى التوفيق بين حياتنا فى مجتمعنا ومصلحة الدين والعالم اجمع ، أما أمين تنظيم الازهر د . أمين الخولى فقال أن تنظيم الازهر محاولة صحيحة وهدفها صالح لتحقيق ثلاث رسالات : رسالة اجتماعية ، ورسالة دينية ، ورسالة علمية . « الاهرام ٦/٢٥/ ١٩٦١ »

ثم تتوالى الخطوات التنفيذية للقانون ، فتكون هيئات ولجان تنفيذه ، وتسند وظائف المأذونين لخريجى كلية أصول الدين ، ويتولى حسين الشافعى مسئوليات وزير الازهر ، بالاضافة لتوليه لوزارة الاوقاف والشئون الاجتماعية ، ثم يوافق مجلس الدولة على اللائحة التنفيذية لقانون اعادة تنظيم الازهر وهيئاته ، ثم يتولى د . محمد البهى وزارة الاوقاف والأزهر خلفا لحسين الشافعى .

ثم أصدر الدكتور البهى قرار التنظيم الادارى الجديد لادارة الازهر والمجلس الأعلى للازهر ، والذى تضمن انشاء أربع مراقبات للشئون القانونية والتفتيش والحسابات والميزانية والمستخدمين والمعاشات والبحوث الفنية وكلها تتبع المجلس الاعلى للازهر .

ويتطور الدور التاريخى للازهر ، وتتزايد معه مهامه الرسمية وبالضرورة ميزانيته والتى تصل فى ٢٥ يونيو ١٩٦٤ الى ٥ ملايين و ١٢٨ الف جنيه منها ٢٫٩٦٧٠٠ مرتبات وأجور ، ٨١١٫٠٠٠

مصروفات عامة و ٢٥٠ر١ مصروفات استثمارية .

وعندما تحدث أزمة ١٩٦٧ يعلن الازهر تأييده للنظام السياسى ومباركته لخطواته فى صد « عدوان الصهيونية والاستعمار » وفى عام ١٩٦٨ أصدر عبد الناصر قرارا بأن تدمج وزارتى الاوقاف وشئون الأزهر ويتولى عبد العزيز كامل رئاستها وهكذا تأتى ردود الفعل على صدور قانون اعادة تطوير الازهر ، بين تأييد قوى وعلنى فى أغلب الاحيان ، ومعارضة ضعيفة لا يسمع صوتها الا داخل مجلس الامة أو من خلال الذكريات الشخصية كما سبق الذكر .

٥ ـ **تقيم قانون اعادة تنظيم الازهر** : بداية يجب التأكيد أن هذا القانون لم يأت منفصلا عن عدة تطورات سياسية ودينية قدمت له ـ كما سبق القول ـ وكان أهمها الرغبة فى اعادة ترتيب البيت المصرى من الداخل واعادة توظيف دور المؤسسات الدينية التقليدية فى ضوء عملية التغير الاجتماعى التى زادت نغمتها مع بداية الستينات وعليه فان عملية تقييم لقانون اعادة تنظيم الازهر ينبغى أن تثير النقاط التالية :

(أ) يمكن النظر الى موقف النظام السياسى الناصرى من المؤسسات الدينية الرسمية على أنه كان جزءا من موقف اشمل يتصل برؤية النظام لعلاقة الدين بقضايا المجتمع الحيوية والوظيفية التى يقوم بها فى مجال التنمية . ومنذ سنوات الثورة الأولى تحدث عبد الناصر عن الدين فى صورة التسامح والاعتدال وفى اطار من الوطنية التى تفرض على الجميع الولاء للنظام والتفانى فى خدمة المجتمع ، ولم يكن حديث عبد الناصر عن الدين حديثا عن الدين والعقيدة فى ذاتها ، وانما فى اطار الاصلاح واثارة الحس الوطنى الجديد ففى ١٨ ابريل ١٩٥٣ يتحدث فى المعهد الدينى بالاسكندرية مذكرا رجال الدين بدورهم فى الماضى

فى رفع شعار الحرية والجهاد ضد الاستعمار ودعاهم الى التعاون مع رجال الجيش لاستئناف الجهاد حتى تنال مصر حريتها واستقلالها " فلتضعوا أيديكم فى أيدينا ولنجاهد معا فى سبيل تحرير مصر فان لكم رسالة عظمى ، اننا لن نسمح بعد اليوم للفساد ، أن يقوم ولن يسمح رجال الدين أن يقوم فى مصر فساد أو طغيان " وناشد فى مناسبات تالية رجال الازهر خصوصا بالاضطلاع بدور بارز فى مشروعات الاصلاح الجديدة ، حيث يقول عبد الناصر فى هذا الشأن " رسالة الأزهر ليست فى مصر ، وليست فى الازهر ، وانما فى القرى والنجوع والتجمعات لتنصحوا ولترشدوا ، وهذه الدعوة وهذا الارشاد يجب أن يكون بيننا بدلا من أن نشكو من الاستعمار ولايمكن أن نلقى العبء على الحكومة وحدها انما نحتاج الى جهود رجال الأزهر" خطابه بتاريخ ١٩٥٣/٤/١٨

(ب) فى اطار هذه الرؤية لعبد الناصر ، كان الازهر وباعتباره أكبر المؤسسات الدينية فى مصر والعالم الاسلامى يحتاج الى تدخل لاصلاحه حتى يتم ربطه بالاتجاهات الجديدة فى المجتمع وبدأ بعض رجال الدين الموالين للثورة يتحدثون عن سوء الأحوال داخل الأزهر من حيث برامجه العلمية ونظامه الادارى وامكانات التعليم فيه مثل أحمد عبده الشرباصى والدكتورة بنت الشاطىء التى طالبت بدخول المرأة الازهر طالبة أو محاضرة أو مدرسة . وبناء على هذا تكونت عام ١٩٦١ لجنة تفرعت عن اللجنة الفنية الدائمة للمقترحات فى الاتحاد القومى سميت بلجنة الشئون الدينية والازهر ، وأعدت تقريرا بالتنظيمات المطلوبة وكان فى مقدمتها : اعادة التنظيم الادارى الداخلى للازهر بحيث يكفل تفرغ شيخ الجامع الازهر وعلماء الازهر لرسائلهم الدينية وتخريج العلماء وتوثيق الروابط الثقافية والعلمية فى الجامعات والهيئات العلمية الاسلامية والعربية والأجنبية من خلال جامعة الازهر وغيرها من

التعديلات التى سبق ايضاحها والتى أتت بعد صدور القانون .

(ج) بيد أن هذه التغييرات لم تكن بدون سابقة فى التاريخ المصرى ، فلقد سبق أن قام بما يشبهها ، محمد على فى بدايات القرن التاسع عشر ، حين اتخذ الازهر كأداة للوصول الى السلطة من خلال مبايعة عمر مكرم له ، ثم آداة لخدمة المؤسسة العسكرية ثم طلب من العلماء تأييد برنامجه عن طريق اصدار الفتاوى وتسويغ القرارات السياسية للدولة باستخدام الدين ، ورغم أن هذا النموذج لم يتكرر بعد ذلك كاملا فى التاريخ المصرى الا أننا نجد أن منصب شيخ الجامع الازهر تعرض لعوامل الخلاف السياسى والحزبى ونزعات الملك الشخصية قبل الثورة ، وكان تعيينه يتم بأمر ملكى فى حين أن مطالب الازهريين كانت أن يتم بالانتخاب ولم تزعن الحكومة آنذاك لمطالبهم ، وبالنظر الى قانون ١٩٦١ يتضح أن عبد الناصر كان قد قرر أن يخضع الازهر لسلطة الحكومة بوجه اشمل ، فهو الذى يعين شيخ الجامع الازهر ، كما أن برامج الازهر وادارته ليس لها الاستقلال الكامل عن بقية جوانب السياسة العامة للدولة بل هى جزء منها وعلى الرغم من النص فى القانون السابق على أن لشيخ الازهر السلطة الكاملة في كل مايتعلق بالشئون الدينية الا أنه من الناحية العملية لم يتحقق له ذلك ، حيث كان وزير الاوقاف والازهر أو وزير الازهر صاحب الكلمة الاولى ، ولم يحدث فى تاريخ الفترة سوى استثناء واحد عام ١٩٦٦ حين قرر عبد الفتاح حسن وزير شئون الازهر أن تعرض جميع القرارات والمسائل الخاصة بالازهر على حسن مأمون شيخ الازهر آنذاك قبل عرضها عليه .

(د) ومقابل هذه القيود قامت الدولة بالعناية الملموسة بالازهر فبعد أن كانت ميزانيته عام ١٩٥٢ لاتتجاوز مليونا و٥٣٧ آلف جنيه اذ بها تصل عام ١٩٦٦ الى ٣ ملايين و ٢٩١ آلف جنيه وكان بالازهر ٢٥ معهدا دينيا وصلت فى عام ١٩٦٦ الى ٣٧ معهدا ،

وكان به ٢٢،١٣٥ ألف طالب وصلوا فى عام ١٩٦٦ أيضا الى ٣١،٥٦٦ ألف طالب ، ووصل عدد المبعوثين فى الخارج الى حوالى ٢٠٠ عالم ، وبنى الازهر مدينة للبعوث الاسلامية بتكاليف مليونى جنيه وقد يكون هذا الانفاق على الازهر بهذا القدر ذا حدين فقد تلاشت فى ظله حرية الازهر واستقلاله الذى تمتع به وقت أن كانت ميزانيته مستقلة نسبيا عن الدولة قبل الثورة ، وأصبح رجاله موظفين فى الدولة حريصين على المناصب الحكومية الى درجة الوزير ، وكان عليهم أن يدفعوا الثمن لهذا الدور الجديد طاعة مستمرة واجتهادا دؤوبا فى استخراج مايضفى الشرعية على سلوكيات وسياسات النظام الجديد التى كانت فى تصورنا بغير حاجة الى اثبات شرعية لأنها استمدتها بالفعل من قبل الانجازات الحية التى أحدثتها بالمجتمع .

وأيا كان التقييم الذى يساق بشأن الاغداق المادى على الازهر باصدار قانون تنظيمه ، وأيا كان التقييم الذى يثار بشأن هذا القانون على وجه العموم فان الباحث يخلص الى أن الهدف الاساسى للنظام من اصدار مثل هذا القانون هو ضرورة أن تتسق حركة هذه المؤسسة الدينية الهامة مع توجهات عملية التنمية بأشكالها المختلفة أيضا ضرورة أن تتسق حركتها مع رغبة النظام السياسى فى اعادة ترتيب البيت المصرى من الداخل وفق مفاهيمه الثورية التى بدأت فى التبلور مع السنوات الأولى للستينيات .

النظام السياسى والطرق الصوفية

كان للطرق الصوفية فى المجتمع المصرى عبر تاريخها الطويل ، والذى بدأ مع مقتل الامام الحسين بن على بالعراق ورحيل أهله الى مصر ، ونشأة المتشيعين لهم والمتباكين على مقتل الامام الحسين ، أثر سياسى واجتماعى هام على تشكيل الشخصية المصرية وبالذات فى القرى المصرية وفى الأوساط

الشعبية المصرية ، وخاصة اذا علمنا أن عددها فى مصر قد بلغ ٦٧ طريقة صوفية تحتوى ٦ ملايين مواطن بالاضافة الى الأشكال والتنظيمات المساندة لحركتها .

ولعبت الطرق الصوفية خلال القرن الحالى دورا مزدوجا فى قضايا الديمقراطية والاستقلال والتنمية والصراع الخارجى ، اذ تميز دورها فى أغلبه بالتبرير لسياسات الحاكم والمساندة الروحية له من ناحية ، كما تميز بكونه أداة ضابطة لممارسات السلطة وخاصة تجاه بعض الأمور الدينية كقضايا الأحوال الشخصية من ناحية أخرى ، وكان للقدرات التى تتمتع بها الطرق الصوفية فى التأثير على أتباعها وخاصة فى توجيه طاقتهم السياسية وجهة صوفية بعيدة نسبيا عن أساليب العنف والرفض التى ميزت التيارات الأخرى ، وبالأخص الاخوان المسلمين ، أثرا كبيرا فى المجتمع ، ولقد قوبلت هذه الدعوة باقبال متزايد من الجماهير ، ويعود ذلك الى عوامل متعددة ، تأتى فى مقدمتها المعاناة الاقتصادية والقهر السياسى ، وبعض الموروثات الثقافية القديمة منذ عهد الفراعنة ، وجميعها ولدت تجاوبا جماهيريا مع هذه الطرق ، ويمكن تلمس ابعاد العلاقة بين النظام السياسى الناصرى والطرق الصوفية من خلال مستويين من التحليل .

الأول : فكرى ويحدد مدركات الطرق الصوفية تجاه القضايا السياسية الملحة فى هذه الفترة والتى تحدد بالتالى موقفهم الفكرى او النظرى من النظام السياسى .

الثانى : عملى ويشير الى المواقف العملية للطرق الصوفية خلال هذه الفترة تجاه القضايا والازمات السياسية وقتها .

١ ـ **المستوى الفكرى** : يمكن تلمس أبعاد هذا المستوى من خلال تحليل رؤية الطرق الصوفية لكل من القضايا الداخلية الاجتماعية والسياسية كالاشتراكية والديمقراطية والقضايا

الخارجية السياسية كالقومية العربية والمواجهة مع الصراع الخارجى .

أما بخصوص القضايا الداخلية فقد كان للطرق الصوفية موقف مؤيد للنظام السياسى الناصرى تجاه أغلب هذه القضايا ، وان بدا فى بعض الفترات القليلة أن للطرق الصوفية موقفها المخالف لتوجهات النظام فان هذا لايخفى التوجه العام الذى ميز رؤيتهم فالاشتراكية تمثل لديهم :

" نوعا من السمو بكرامة المواطنين جميعا ، ولقد وجهت الجمهورية العربية شطرا من عنايتها لتقريب المسافات بين غنيهم وفقيرهم ، حتى يكون الجميع سواء فى حق الحياة وحتى تتوثق الرابطة بينهم ، ومن المعلوم أن هذه نقطة أساسية فى برنامج الاسلام فقد حض على البذل ووضع الثروة فى مكانها من عدد الحياة ، وحذر من كنز الاموال وسن للاغنياء السبل الى الايثار والاعطاء ، وأبعد عن الفقراء شعور الحرمان ومرارة العوز وجهود الخلفاء معروفة فى تعهد هذه الناحية فى الرعية "[مجلة الاسلام والتصوف سبتمبر ١٩٦١]

والاشتراكية عند الصوفية ليست دعوة الى تقنين الالحاد أو التحلل من بعض قيمنا الخلقية والتى نعتز بها كمسلمين وكعرب بل وكبشر " فان اشتراكيتنا مؤمنة لا ملحدة ، فاضلة لا فاجرة اشتراكية قوم يأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ويؤمنون بالله » وعبد الناصر لديهم هو :

" قائد البعث العربى وموجه تاريخنا ، ومحرر الشعب العربى من اسار المواريث الرجعية ومن قيود الطبقية والاستغلالية وهو الذى وقف ليعلن حق الانسان فى حياة فاضلة ، وفى عمل شريف وفى مجتمع تتكافأ فيه الفرص ، وتتساوى فيه الاقدار وتتعاون فيه الطاقات ، مجتمع يسير على تخطيط هادف وعلى منهج محدد

يستهدف التوازن الاقتصادى والعدل الاجتماعي والبحث والانطلاق للقوى الشعبية العاملة " [الاسلام والتصوف سبتمبر ١٩٦١]

وتصل قيمة العدل لدى الطرق الصوفية الى قمتها عندما يصبح كما يقولون هو جوهر الرسالة الاسلامية وهو مفتاح السعادة للبشر ، وهو مايتمشى فى واقع الامر مع رؤية النظام السياسى وقتها . وأشارت الكتابات الى قضية التعليم ، وضرورة التربية للطلاب ، وأن تحتوى المناهج التعليمية على الجرعة الدينية الكافية ، وهنا تطالب الطرق الصوفية بأن على " السادة المربين أن يوجهوا نظر تلاميذهم الى الانوار المتلالئة فى آيات القرآن الكريم ، وأن يعلموا تلاميذهم أن كتاب الله كتاب هداية ربانية وحياة انسانية ايجابية مثالية والحديث لشيخ مشايخ الطرق الصوفية محمد علوان فى [عدد ديسمبر ١٩٦٠ من الاسلام والتصوف].

وواجب طالب العلم فى أدب الطرق الصوفية أن ينظر للعلم نظرة تقديس واجلال واحترام وأن يعلم أن العلم جهاد للكمال وأن طاعة الله تعين على العلم وأن رياضة الروح تفتح عين القلب ، وعين العقل ، وأن العلم اذ وصل الى نفس شريرة غدا شرا على نفسه وعلى الانسانية كافة ، فالعلم فى الاسلام ليس بمهنة أو حرفة انه رسالة ولهذه الرسالة أهداف انسانية ، وطلب العلم فى نظر الاسلام جهاد فى سبيل الله .

ويلاحظ على موقف الطرق الصوفية من قضية التعليم أنها تعمدت اغفال دور الدولة ، وركزت الحديث على طالب العلم وعلى المعلم ، وعلى رسالة العلم ، أما دور النظام السياسى فى هذه العملية ، فلم تشر اليه أدبيات الصوفية . ولقد واكب الدعوة للعلم هذه دعوة موازية الى تخليص المجتمع من الخرافات ، وبالأخص تخليص الطرق الصوفية مما علق بها من شوائب ودعوات لاتمت

الى صلب منهجها بصلة .

أما بخصوص علاقة الحاكم بالمحكوم فتشير بعض الكتابات الصوفية خلال هذه الفترة أنه قد بنى الحكم فى الاسلام وفق اسس واضحة :

" بنى الحكم فى الدولة الاسلامية على أساس العدل والمساواة وأن يكون اختيار الحاكم على إساس الشورى وحكمه على أساس الشورى ، كما أن على الحاكم أن يلاحظ مصلحة الجماعة المادية والادبية فلا يرهق أحدا من أمره عسرا ، ودعا الى رفق الوالى برعيته ، وأن على الحاكم أن يحمى المجتمع من الرذائل والمفاسد .. وهكذا نجد تلك النصوص قد أقامت المجتمع فى الدولة الاسلامية التى تضم المسلم وغير المسلم على أساس من العدالة والرفق والشورى والمصلحة والتعاون ومنع الفساد والآثام التى تفتك بالمجتمع " [مجلة الاسلام والتصوف ديسمبر ١٩٦٠]

وهى ذات الدعوى التى طالبت بها الطرق الصوفية عند الحديث عن وضع الدستور الجديد حيث ينبغى أن ينص الدستور على أن يكون مصدر قوانيننا وتشريعاتنا الاسلام ومايتلاءم مع أهدافه وغاياته .

وفى هذه القضية نرى تأكيد الطرق الصوفية على مسألة العموميات حيث لانجد تفاصيله لعملية تنظيم المجتمع اسلاميا ، وحيث مايهم هو الاشارة الى أن الاسلام الدين الرسمى للدولة دونما تحديد الكيفية التى يتم بها هذا ، ولم يكن فى أى من هذه مايتناقض مع التوجهات الفكرية العامة للنظام السياسى .

أما بالنسبة للقضايا الخارجية فقد كان للطرق الصوفية رؤيتها تجاه بعض القضايا التى عاشتها مصر ابان الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) ، وكانت قضية القومية العربية من أهم القضايا التى شغلت القوى الدينية والسياسية على اختلافها ، وكان للطرق

الصوفية رؤيتها تجاه هذه القضية حيث :

" العروبة التى ننادى بها ليست حركة جنس أو لون انما حركة بعث لامة كبرى تحتل أخطر منطقة فى الكوكب الارضى وتمثل أرضها قلب العالم النابض وتمثل فوق هذا كله ، أنها أرض النبوات والرسالات ، أرض الاشعاع الروحى الذى تهفو اليه الانسانية ، وتزود منه بيقينها وايمانها ، انها حركة مبادىء تستند الى مواريث خالدة ، وتصور لونا من الحضارة المؤمنة ، وتقدم منهجا لأمن الانسانية وسعادتها وأخوة الانسان وتعاونه مع أبناء البشرية كافة . [الاسلام والتصوف - ديسمبر ١٩٦٠]

وقراءة الطرق الصوفية للتاريخ العربى نبهتهم الى ثلاثة عوامل كان لها أثرها فى نشاة القومية العربية الأول : ماكان بين صحراء الجزيرة والبيئات المجاورة لها من اتصال فى القديم ، والثانى : السبق الحضارى الذى جعل من بعض بلاد تلك المنطقة تربة صالحة لنمو مدنية عالمية راقية ، والثالث الدين الذى اضفى على تلك المنطقة صفاء وروحانية ووضع لها أصول نهضة تشريعية وفكرية جديدة ، وأمدها - كما يقولون بالاداة الثقافية الضرورية للرقى الفكرى والاجتماعى وهى اللغة الخصبة الموحدة . [مجلة الاسلام والتصوف عدد يناير ١٩٦١]

وتأكيدا لمواكبة الفكر الصوفى لتطورات قضية القومية العربية والوحدة نشرت مجلة الاسلام والتصوف خلال الستينات تفصيلا لعلاقة مصر بالبلدان العربية المجاورة كالسودان وتونس والجزائر واليمن وحجم ونوعية العلاقة بينهم ذلك فى باب ثابت بعنوان « اعرف بلادك العربية » .

وكان للطرق الصوفية موقفها الفكرى أيضا تجاه قضايا المواجهة ضد العدوان الخارجى وتبدى هذا فى اعلانها على لسان شيخ مشايخ الطرق الصوفية ابان العدوان الثلاثى على مصر بأن :

« اليوم الأمة العربية تدوى من حولها العواصف ويتربص بها جبابرة عتاة بغاة فيا أيها المتصوفة فى كل مكان ان عبادة الله لايستقيم ميزانها الا بالجهاد فى سبيل الله ، فى سبيل خير أمتكم ، ورفاهية شعبكم وحماية وطنكم .

ويدعوهم بوضوح الى أن يتقدموا الصفوف ، صفوف المجاهدين بأخلاقهم وايمانهم وايثار قلوبهم وصدورهم . وعند الاحتفال بالانتصار الذى قاده عبد الناصر يصبح هذا الانتصار عيد للانسانية وللحرية العالمية ، وللتحول التاريخى . وهى ذات المواقف التى تبدت أثناء أزمة ١٩٦٧ التى اعتبرتها الطرق الصوفية شكلا من أشكال المواجهة مع اوربا ، ودعت الى استقاء خيرة صلاح الدين الايوبى نتيجة تماثلها مع أحداث الفترة التى عاصرت مواجهة واضحة مع الغرب ممثلا فى الولايات المتحدة واسرائيل وحلفائهما [الاسلام والتصوف فبراير ١٩٦١].

٢ ـ **المستوى العملى** : فى سبتمبر ١٩٥٩ وجه الشيخ / محمد محمود علوان شيخ مشايخ الطرق الصوفية بيانا الى الأمة العربية قال فيه " ان معركة القومية العربية الدائرة الرحى الآن فى العراق ليست معركة العراق وحده بل هى معركة العالم العربى كافة وندد بالنكسة الرجعية وحمامات الدم ، وأكد أنها تشكل خطرا على الكيان العربى كله وعلى مقدساته وعقائده وميراثه الروحى ، وفى نفس الوقت دعا المجلس الصوفى الاعلى ، الطرق الصوفية الى منع النساء من حضور حفلاتها المختلفة ، وكذلك أى مظهر من مظاهر الشعوذة ومن وقتها بدأ الاسهام السياسى للطرق الصوفية فى شئون المجتمع

وتذكر وثائق الحقبة الناصرية أنه كانت هناك نوايا الى اعادة تجميع الطرق الصوفية التى وصلت الى ٨٠ طريقة تضم ٣ ملايين مواطن فى عام ١٩٦٢ ، تحت تنظيم جديد وبأهداف جديدة تتفق

وقيم المجتمع الاشتراكى وأن يقضى هذا التنظيم كما نوه رئيس المجلس الصوفى بانشاء مراكز ثقافية توجيهية لتدريب رجال الطرق وتجريد التقاليد الصوفية مما علق بها وتنظيم كتائب للخدمات الدينية والاجتماعية النافعة للشعب .

وابان أحداث الصدام بين النظام السياسى والاخوان المسلمين عام ١٩٦٥ ، كانت الطرق الصوفية الى جانب النظام ، حيث أصدر الشيخ محمد محمود علوان بيانا فى مولد الامام الرفاعى أعلن فيه أن رسالة التصوف هى الدعوة الى الامن والسلام ومحاربة أساليب العنف والارهاب وأن الاسلام حرم التآمر فى الخفاء والمفاجأة بالاثم والعدوان وقبل الاحتفالات بأعياد الثورة كان للطرق الصوفية موقفها أيضا حين أصدر شيخها أمرا ينوه فيه حول ضرورة أن يكون الاحتفال مهيب ويتفق وجلال المناسبة .

وكان لابد أن تصدر محاولات شتى لتطوير النظام الداخلى للطرق الصوفية ، وأن كانت فى أغلبها لم تأت بنتيجة عملية الا على عهد السادات (عام ١٩٧٦) ، مثل ذلك المؤتمر العام الذى عقدته الطرق الصوفية بالمقر الرئيسى للاتحاد الاشتراكى لمناقشة تطوير الطرق الصوفية فى ظل النظام الاشتراكى ، وقدم شيخ مشايخ الطرق الصوفية فى بداية المؤتمر اللائحة الجديدة المعدلة لكمال الدين رفعت أمين الدعوة والفكر بالاتحاد الاشتراكى ، وأعلن شيخ المشايخ تطهير صفوف رجال الطرق الصوفية - من كل العادات والبدع التى تتنافى مع الاسلام ، كما أعلن عن انشاء لجان لشئون العالم الاسلامى رسالتها الاتصال بجميع الطرق الصوفية فى أنحاء العالم الاسلامى وجمعها على كلمة الله فى اطار الايمان والعمل الصالح لخير المجتمع الاسلامى " الاهرام بتاريخ " ٢٣ / ١١ / ١٩٦٦ .

وطالب كمال الدين رفعت - فى نفس الاجتماع - أعضاء المؤتمر

من رجال الطرق الصوفية بضرورة الاهتمام بالتوجيه الدينى الصحيح للشعب فى أنحاء الريف ، وقال أن الدين ليس ارثا وأن العمل أساس الجزاء فى الدنياوالآخرة ودعا الى محاربة التعطل بالوراثة أو التكسب واستغلال الشعب باسم الدين وترك التواكل والسلبية والعمل الايجابى المستمر وتواصلا مع الدور السياسى للطرق الصوفية أصدر المجلس الاعلى للطرق الصوفية بيانا فى ابريل ١٩٦٧ يستنكر فيه المؤامرات الرجعية للملك فيصل وشاه ايران والملك حسين والرئيس بورقية ضد الثورة الناصرية وتقدمها العربى الملحوظ وقتئذ .

وقبل النكسة ـ يونيو ١٩٦٧ ـ بأيام قليلة ، وتحديدا فى ١٩٦٧/٥/٢٧ ، أصدر شيخ مشايخ الطرق الصوفية بيانا هاما يبرر فيه إصدار الرئيس عبد الناصر أوامره لقوات الطوارىء الدولية كى تنسحب من سيناء ، واغلاق خليج العقبة ، وفسر هذه القرارات الهامة بقوله :

" انى اريد أن أوضح لكم ـ يقصد هنا أفراد الطرق الصوفية فى مصر ـ أهمية هذا القرار بغلق خليج العقبة فى وجه اسرائيل ، ولماذا فقدت صوابها وترنحت من حول اللطمة .. ذلك لأن لهذا القرار نتيجتين هامتين : الاولى .. أن سفنهم ولاسيما حاملات البترول ستضطر للمرور حول افريقيا عن طريق جبل طارق ثم تجتاز هذا البحر كله عرضا حتى تصل الى موانيهم ، وهى تستغرق مابين اسبوعين أو ثلاثة وتحتاج السفن الى استهلاك وقود يزيد على ثلاثة أمثال ماكانت تستهلكه لو أنها مرت عن طريق العقبة القصير .. الثانية .. أن خط انابيب البترول الذى مدوه من خليج العقبة الى حيفا وغيرها على البحر المتوسط قرار تاريخى حيث سيتعطل عن العمل ويأكله الصدأ .. ان هذا القرار قرار تاريخى عظيم ، جعله الله حسرة فى قلوبهم ، وختم به على أفئدتهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم .. وان أرادوها قارعة فنحن والعرب

والمسلمون لها وأسودنا واقفة تحترق شوقا الى الامر بالانطلاق وراء العدو ،

ويحدد المطلوب الآن من الطرق الصوفية فى ثلاثة مطالب : الاول أن تثق بالقيادات ثقة قوية مضاعفة ، والثانى : أن يأخذ كل منهم مكانه فى الحرس الوطنى أو الدفاع المدنى ، والثالث أن يكرروا ماصنعوه بالعدو ابان العدوان الثلاثى عام ١٩٥٦ من صلابة وشجاعة وايمان .

وتأتى احداث النكسة لتخلق واقعا مغايرا للذى ابتغاه شيخ مشايخ الطرق الصوفية فى رسالته الى أبناء الطرق جميعا ، وهو الواقع الذى اتسم بتوجيه الانتباه الى أهمية المسائل الروحية ، وأهمية أن يجمع الطرق الصوفية التى وصل عددها الى ٦٥ طريقة ، طريق واحد وفقا لرؤية شيخها الجديد محمود الطوخى ، وتتأخر مؤقتا المسائل السياسية فى برامجه ، والتى وصلت أوجها كما سبق القول قبل أحداث النكسة بأيام قليلة .

وفى ديسمبر ١٩٦٧ سار أكبر موكب صوفى رسمى فى مصر تأييدا للقيادة السياسية فى أعقاب هزيمة ١٩٦٧ مما يؤكد على استمرارية دورها القديم فى تأييد النظام السياسى ، وخاصة فى أوقات الازمات السياسية الداخلية أو الخارجية .

وهكذا فمن واقع افكار وممارسات الطرق الصوفية يتبين أنها تبنت سياسات اتت فى أغلبها مؤيدة للنظام السياسى وان بدا فى الافق خلافا حول بعض الامور الدينية الخاصة بالاحوال الشخصية وهذا ماحدا بالنظام السياسى الى عدم الاخذ بمشروع القانون الخاص بتعديل المادة ١٠٣ من قانون الاحوال الشخصية ـ كما سيرد ـ فى ابريل ١٩٦٧ .

ولقد كانت للطرق الصوفية مواقفها الواضحة ابان أزمات الصدام مع الاخوان المسلمين وأبان عدوان ١٩٥٦ ، وقبل

هزيمة ١٩٦٧ ، فكانت مؤتمراتها وبياناتها تعكس هذا الموقف المؤيد للنظام السياسى .

الدين وبعض قضايا التطور الاجتماعى

يكتمل موقف النظام السياسى تجاه قضية الدين والدولة خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) بتحليل موقفه ازاء بعض قضايا التطور الاجتماعى والتى مثلت قضايا حيوية لاتكتمل الدراسة دونما الاحاطة بها . ويأتى فى مقدمة هذه القضايا : قضية التعليم ، وقضية الأحوال الشخصية ومايتفرع عنها من قضية المرأة وتحديد النسل ، وقوانين الأحوال الشخصية . ومن ثم سوف يتناول هذا المبحث بالتحليل :

أولا : موقع الدين فى عملية التعليم خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠)

ثانيا : الدين وقضايا الأحوال الشخصية خلال نفس الفترة .

أولا ـ موقع الدين فى عملية التعليم خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) : نظر النظام السياسى لقضية التعليم كجزء من عمليات التنمية الاجتماعية التى واكبت حركته بامتداد الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) وكان لعبد الناصر رؤيته الخاصة تجاه هذه القضية التى توزعت على مستويات ثلاثة . مستوى أول : التعليم فيه يمثل أداة لتحقيق تكافؤ الفرص بين قطاعات المجتمع والقوى المختلفة حتى لايحدث مأأسماه عبد الناصر بالانفصال بين الشعب والمثقفين : فيقول " ان من دخلوا الجامعة وجدوا الفرصة التى لم يجدها الآخرين ، لم يجدها العامل ، ولم يجدها الفلاح ، لم تجدها الغالبية

العظمى من هذا الشعب اذن على من دخل الجامعة وعلى من يعمل فيها مسئولية كبرى تجاه الشعب حتى تنصهر هذه العوامل الطبقية التى تنبثق فى قلوب الناس " خطابه بتاريخ ٢٧ /٢/ ١٩٦١.

ومستوى ثان : يصبح التعليم فيه أداة لعملية التنشئة السياسية ، وخاصة أن المجتمع يعيش عمليات تغيير اجتماعى ، وتحديث ثورى ، ولابد أن تتواكب معها جميع أدوات عملية التنشئة السياسية والتى يأتى التعليم فى مقدمتها ، وفى هذا المعنى يذهب الى أن العلم هو السلاح الحقيقى للارادة الثورة ، فمن هنا يبدأ الدور العظيم الذى لابد للجامعات ومراكز العلم على مستوياتها المختلفة أن تقوم به " الميثاق الوطنى صـ ١٢١.

ومستوى ثالث : يصير التعليم فيه أداة من أدوات الحراك الاجتماعى ، فيساهم التعليم ـ من وجهة نظر عبد الناصر ـ فى خلق التفاعل بين الطبقات القائمة ، وتكوين طليعة من المتعلمين والمثقفين المنتمين لكل هذه الطبقات ، والتى كانت أول من أيد الثورة فى بداياتها . خطابه بتاريخ ٢٧ / ٧ /١٩٦١

وداخل قضية التعليم أدرك النظام السياسى الموقع الخاص للدين ، فاحتل خلال الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) أهمية ورعاية خاصة ، تبدى ذلك فى مجمل سياسات وقرارات النظام السياسى التعليمية ، وفى حجم المادة التعليمية المقدمة ، ونوعيتها ولمعرفة هذا الموقع الذى احتله الدين ، سوف نعالج العملية التعليمية خلال الفترة موضع البحث من خلال حجم ونوعية مادة التربية الدينية والتاريخ ، مقارنة باجمالى المادة التعليمية المقدمة مع مقارنات بين الفترات الزمنية ، وبين المستويات التعليمية المختلفة (الابتدائى ـ الاعدادى ـ الثانوى) وعليه فسوف تكون مادتا التربية الدينية والتاريخ هما المتغيرين الأصيلين فى تحديد موقع الدين فى العملية التعليمية ، ويعود اختيار مادتى التربية الدينية والتاريخ

الى أهميتهما فى تحديد رؤية النظام السياسى لأحداث وخبرات التاريخ فى بعدها الاسلامى أو الدينى ، وأيضا فى معرفة طبيعة ودور الدين فى حياة المجتمع المصرى ، وكيفية توظيف هذا الدور .

واهتم النظام السياسى الناصرى بتدريس مادتى الدين والتاريخ ولكن تفاوتت درجات الأهمية ، وفقا لتطور النظام السياسى وتطور قضاياه الاجتماعية والسياسية ، ووفقا للمستويات التعليمية فالذى يدرس للمرحلة الابتدائية يختلف كميا وكيفيا عما يدرس للاعدادية ، وكذلك الحال بالنسبة للمرحلة الثانوية . ولمعرفة هذه النواحى نتابع المادتين خلال ثلاث فترات تاريخية مختلفة ، ومن خلال المستويات التعليمية الثلاث (الابتدائية ، الاعدادية ، الثانوية) .

الفترة الأولى ١٩٥٢/٥١ ، وهى تغطى واقع تدريس المادتين السابق لقيام الثورة مباشرة ، أما الفترة الثانية فهى ١٩٥٤/٥٣ وهى التى تبرز لنا المؤشرات الأولى لعملية التغيير فى تعليمها ، أما الفترة الثالثة فهى الفترة ١٩٧٠/٦٨ والتى تمثل المحصلة الأخيرة لموقف النظام السياسى من مسألة التعليم الدينى والتاريخ .

١ ـ فبالنسبة للفترة الأولى ١٩٥٢/٥١ يلاحظ تعدد أهداف النظام السياسى تجاه المادتين :

(أ) فبالنسبة لمادة الدين يلاحظ أن أهداف النظام السياسى تركزت ومحاسبة النفس .

ـ ترغيبهم فى شعائر الدين وفرائضة وتعويدهم أداءها والتمسك بها .

ـ تنشئتهم على الآداب الاسلامية التى تهذب النفوس وتثير نوازع الخير فيها .

ـ الاتصال بكتاب الله وتجويد تلاوته ومحاولة فهم مايستطيع التلاميذ فهمه والانتفاع به فى معناه ولفظه .

ويؤكد الاطار السابق أيضا على ضرورة الربط بين قصص التهذيب والآيات والآحاديث التى لها علاقة بموضوع البحث وأن يضرب الأمثال لذلك من مظاهر حياة التلاميذ فى بيئاتهم ولقد تم تطبيق هذا كاملا على المنهج الدينى للسنوات الابتدائية والتعليمية المختلفة وبدأ تدريسه الفعلى مع السنة الثالثة الابتدائية ويلاحظ أن أجمالى عدد الحصص الدينية وصل الى ٢٠ حصة أسبوعيا موزعة على سنوات الدراسة المختلفة ، وعلى المستوى النوعى ركز التعليم الدينى على موضوعات عامة بلا مضمون سياسى واضح كالصبر والمحافظة على الوقت وما الى ذلك .

(ب) بالنسبة لمادة التاريخ خلال نفس الفترة يلاحظ أنها كانت تقدم بمعدل حصتين أسبوعيا وأنها هدفت الى :

" ضرورة بذل المدرس للجهد لاثارة انتباه التلاميذ حيث تمثل هذه القصص بداية عهدهم بدراسة التاريخ ، ويحسن أن يلم التلاميذ ببعض التواريخ الهامة التى تكون معالم أساسية للعصور التى يدرسونها مثل تواريخ ميلاد النبى ، وهجرته ، وفتح العرب لمصر وأنشاء القاهرة والأزهر "(المصدر/ مناهج الموضوعات الاجتماعية للسنتين الخامسة والسادسة فى المرحلة الأولى - القاهرة - وزارة المعارف العمومية)

وعليه جاء تركيز المنهج على الشخصيات التاريخية الهامة فى تاريخ مصر القديم ، وعلى سير أبطال الاسلام ، وأحوال مصر الحربية والاقتصادية وصلاتها الخارجية وحالتها الاجتماعية وتم التركيز أيضا على أهمية الدور الذى لعبته أسرة محمد على فى تاريخ مصر المعاصر .

ويقدم منهج التاريخ فى هذه الفترة نفسه ، خاصه على مستوى المرحلة الأولى كتجسيد واضح لرؤية النظام السياسى الملكى لتاريخ مصر قديمه وحديثه ، حيث التركيز على جانب الشخثيات التاريخية الهامة ، وعلى الشخصيات الاسلامية ، وأسرة محمد

على ، وجميعها تعكس اهتمام النظام بابراز تأكيده على البعد الدينى ، والملكى فى تاريخ مصر والذى يمثله هو ذاته .

٢ ـ **الفترة الثانية ١٩٥٤/٥٣** : لايلاحظ تغير يذكر فى موقف النظام السياسى الجديد تجاه تدريسه لمادة الدين ، حيث تساوت الجرعة الدينية المقدمة لتلاميذ المراحل الدراسية المختلفة فنجدها تكاد تتساوى بالنسبة للمرحلة الاولى مع الفترة السابقة ١٩٥٢/٥١ ، وأيضا تتشابه نوعية ماتم تقديمه من مادة علمية ، وكذلك الحال بالنسبة لمادة التاريخ مع تغير بسيط بالنسبة لما يتعلق بالنظام السياسى الملكى أو جذوره التاريخية والاجتماعية الذى يعبر عنها .

(أ) فبالنسبة لمادة الدين : يلاحظ أن تدريسها قد بدأ مع السنة الأولى بعكس الفترة ١٩٥٢/٥١ التى بدأت مع السنة الثالثة الابتدائية ، ويلاحظ تزايد الجرعة تدريجيا مع السنوات الخامسة والسادسة ، وأيضا يلاحظ تركيز المنهج اسلاميا ومسيحيا على ذات القيم التى ركزت عليها المرحلة السابقة (كالصبر وحسن المعاملة ، والتواضع) وأن ازداد الحديث عن قيمة الجهاد . وكميا نجد تناقص الجرعة الدينية المقدمة للطلاب فى المستويات التعليمية الأخرى فهى تصل فى الاعدادية الى ٨ حصص دينية للسنوات الأربع وفى الثانوية تصل الى حصة واحدة لكل قسم : الأدبى والعلمى وبمقارنة ذلك بالاجمالى العام للحصص التعليمية تصبح الابتدائية ٨,٥٪ والاعدادية ٥,٦٪ والثانوية ٢,٨٪ ولكن مضمون المادة تطور نسبيا حيث نجد التركيز على ضرورة عدم الاقتصار على مايقدم اليهم من دروس اذ ينبغى الاهتمام بالجمعيات الدينية والعناية بالمصلى وبأعمال البر والاحسان للفقراء وغيرها من القيم الدينية الاجتماعية التى تؤكد على علاقة الدين كمادة تدرس بالمجتمع الذى يعيشه الطالب .

ب ـ بالنسبة لمادة التاريخ خلال الفترة ١٩٥٤/٥٣ ، يلاحظ أن هذه المادة لم يتم تدريسها فى السنوات الأربع الأولى من المرحلة الابتدائية وبدأت مع السنة الخامسة ، ولم يحدث تغييرا منها حين يذكر فيما تقدم من مادة علمية كذلك الحال بالنسبة لمناهج المرحلة الاعدادية والتى ركز منهج السنة الأولى فيها على بدء الحضارة الانسانية ، والسنة الثانية تحدثت عن مصر الفرعونية ، والثالثة عن تاريخ الاسلام فى مصر ، والرابعة عن تاريخ العصر الحديث .

أما المرحلة الثانوية فلقد تركز التعليم حول تاريخ الدولة الاسلامية بالسنة الثانية ، وتاريخ مصر والعالم العربى فى العصر الحديث بالسنة الثالثة قسم أدبى ، ولقد تم التأكيد فى المادة التاريخية على قيم العروبة والتراث وعل اهمية الدور الاسلامى فى نشر الحضارة فى العالم المحيط وابراز دور العقل والفكر فى انتشاره وكذلك الادانة غير المباشرة للنظام . وبالنسبة للجرعة الدينية نجدها تصل فى الابتدائية الى ٩,٥٪ من الاجمالى ، والاعدادية الى حوالى ٤,٢٪ من اجمالى عدد الحصص الاسبوعية لمختلف المواد ، وفى الثانوية وصلت الى ٥,٥ ٪ من الاجمالى ، وهى النسبة التى لاتختلف كميا عن الفترة السابقة ١٩٥٢/٥١ وهو مايعطى دلالة على أن تغييرا سياسيا ومنهاجيا شاملا لم يكن قد حدث أو بعبارة أخرى لم يكن الوعاء التعليمى قد وصلته نتائج التغيير السياسى الذى أحدثته ثورة يوليو ١٩٥٢ ، والتى برزت نتائجه مع بدايات عام ١٩٥٦ عندما حسمت العديد من القضايا السياسية والاجتماعية الداخلية والخارجية ، واستقرت الأمور فى أيدى النظام الجديد بقيادة عبد الناصر .

٣ ـ **الفترة الثالثة ٦٨/ ١٩٧٠** : وتعد هذه الفترة من أهم الفترات التاريخية التى تم التركيز فيها على قضية الدين ضمن البرامج

التعليمية والثقافية المختلفة ، ويعود ذلك الى طبيعة المرحلة التى شهدت أكبر هزيمة عسكرية للنظام السياسى المصرى ، أثرت سياسيا واجتماعيا على قطاعات المجتمع المختلفة ، وكان لابد أن يترك هذا التأثير بصماته على قضية التعليم ، وموقع الدين والتاريخ كمادة دراسية فيها ، وتعود أهمية هذه المرحلة الى كونها محصلة أخيرة لمجمل سياسات النظام التعليمية ولموقع الدين فيها ، ويتضح ذلك باستعراض مضمون المادة التعليمية المقدمة ٠

(أ) **فبالنسبة لمادة الدين** : يلاحظ تأكيدها فى المرحلة الابتدائية على ضرورة تفهم التلاميذ للدين وأحكامه من معانى الاشتراكية القائمة على الكتابة والعدل وتكافؤ الفرص والتعاون على البر والتقوى ، وأن ينشئوا على احترام العمل والايمان ـ بأهميته للفرد والمجتمع وأثره فى رفع مستوى المعيشة ورقى الامة وتقدمها ، وأن تغرس فى نفوسهم الايمان بأن الثواب والعقاب يقوم على العدل . وأن أهم وسائل تحقيق أهداف التربية الدينية التى تبناها النظام أن نستغل المواقف الواقعية فى حياة التلاميذ وفى تعويدهم السلوك الصحيح الذى يتفق مع المبادىء الدينية ، وأن تستغل المناسبات الدينية والمناسبات القومية كعيد الهجرة والمولد النبوى وعيد الوحدة ، وعيد الأم فى تنمية معارف التلاميذ الدينية المرتبطة بهذه المناسبات القومية والاجتماعية ، وفى اكسابهم بعض الاتجاهات السليمة ففى عيد الوحدة يمكن استغلاله فى تمكين المعانى القومية والوطنية فى نفوسهم مع تبصيرهم بأن الاتحاد والتعاون والتآخى من المبادىء الهامة فى الدين ، ولقد وصل حجم الجرعة الدينية الى ١٠٪ من اجمالى عدد الحصص المقدمة للمرحلة فى جميع المواد .

أما المرحلة الاعدادية : فلقد تم التركيز فيها على قيم عامة مفادها أن التربية عملية تربوية تتطور مع الزمن ، وتساير المجتمع

وتتمشى مع الوجدان ، والعاطفة الدينية من أقوى العواطف التى تهدف الى تحقيق القيم الاخلاقية والمثل العليا فى الحياة . وعليه كانت التربية الدينية من أقوى العوامل فى اعداد الشباب الذى يؤمن بالله وبالوطن وبالمجتمع الذى يعيش فيه على أسس قوية من الديمقراطية الصحيحة والاشتراكية القويمة ، والتعاون المثمر بين أفراده لتحقيق العدالة الاجتماعية ، ولقد تركز مضمون المنهج على هذه القيم وبالاخص الجانب الذى يتجه الى مواجهة الاستعمار والى قضايا التطور الاجتماعى وغيرها .

أما المرحلة الثانوية فلقد تزايد المضمون الثورى للدين على عكس المراحل السابقة وأيضا مقارنا مع الفترات السابقة ، حيث نجد التأكيد على قيم الولاء للوطن ، ولاهدافه السامية التى تتفق مع أهداف الدين وجهاده فى مقاومة أساليب الاستعمار واعتزازه بالتراث الاسلامى الخالد وإنتفاعاً بهذا التراث ثقافيا وخلقيا وتقوية ميوله الى البناء على أمجاد الماضيين وبارادة قوية وحب للتضحية فى السلم والحرب متخذا من البطولات أحسن قدوة وغيرها من القيم الدينية الهامة والتى تتبدى واضحة فى منهج القرآن الكريم والحديث والبحوث الدينية .

(ب) بالنسبة لمنهج التاريخ يلاحظ أن مادة التاريخ كانت تحت عنوان " التربية الاجتماعية " والوطنية وبالنسبة للمرحلة الابتدائية قد ركزت على قيم من سبيل تعريف التلاميذ بما يناسبهم من مبادىء الميثاق الوطنى ، واتجاهاته فى الديمقراطية والاشتراكية وتقوية ايمانهم بما جاء به حتى تصبح جزءا من مقومات شخصياتهم ، وتنمية روح الاعتزاز بالوطن والولاء متدرجين من الاسرة فالمجتمع المحلى فالقرية ، فالمدينة ، فالمحافظة فالجمهورية ، فالوطن العربى ، وقد تبدى هذا فى مناهج التاريخ والجغرافيا ونفس القيم تم تدريسها على المرحلة الاعدادية والثانوية ، كما يظهر الجدول المرفق وكما تظهر القيم التى بثها

المنهج التعليمى فى المرحلتين .

وتمثل هذه المرحلة المحصلة الأخيرة للسياسات التعليمية للنظام السياسى الناصرى تجاه المضمون الدينى للمادة التعليمية ، سواء تضمنها مادة الدين ، أو لمدة التاريخ وكرس النظام السياسى فيها قيم الانتماء والاعتزاز بالتراث الاسلامى والهوية القومية بالاضافة للقيم الروحية المتوارثة ، والتى كانت موجودة بوضوح أكثر فى الفترتين السابقتين ، وهذا ما توضحه النتائج التالية :

(أ) تركيز الفترة ٥٣/ ١٩٥٤ على قيم دينية تتقارب مع القيم التى تواجدت قبل عام ١٩٥٢ مما يعنى أن حجم التغيير الذى حدث فى بناء القيم الدينية داخل هيكل التعليم كان جزئيا وقد يكون مما ساهم فى ذلك عدم الاستقرار السياسى وطبيعة المرحلة الانتقالية .

(ب) وجود قيم مشتركة بين فترتى الدراسة : كالصبر والشجاعة بالنسبة للقيم الدينية ، وكالتركيز على عظمة المصريين القدماء ، بالنسبة للتاريخ ، وهو مايعنى احد احتمالين :

الأول : هو أن يكون نفس العقليات التى خططت للتعليم الدينى ، وللتعليم بوجه عام فى بداية الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) هى نفسها التى خططت فى نهاية الفترة ، ومن الملاحظ هنا أيضا طول الفترة التى تولى فيها كمال الدين حسين مسئولية التعليم فى مصر (١٢ عاما) وهو المعروف بميوله المحافظة دينيا .

الثانى : هو رغبة النظام السياسى أو حاجته سياسيا ، أن تظل داخل العملية التعليمية بعض القيم الثابتة والتى تمثل سمة أصيلة فى الشخصية المصرية : كالصبر واحترام الموت ، والشجاعة .. الخ ، وهى القيم التى تفيد النظام السياسى وقت الازمات السياسية أو العسكرية .

(ج) حدث على الرغم من التشابك السباق ، تغير سياسى فى العديد من القيم الدينية وفى التركيز داخل مادة التاريخ على بعض القيم وابرازها كالقومية العربية والشعور القومى ، وكالاعتزاز بالتراث الاسلامى ، وربطه بواقع المجتمع المصرى والعربى . وغيرها وهذا التطور يتوازى مع التغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية العامة التى حدثت فى المجتمع .

ثانيا النظام السياسى وقضايا الاحوال الشخصية :

يثير البعض بشأن موقف النظام السياسى من قضايا الاحوال الشخصية ، وتشمل قضية المرأة وتحديد النسل والقوانين المتعلقة بالأحوال الشخصية ، افتراضا مفاده أن ثمة عقد غير مكتوب قام بين عبد الناصر وبين رجال الدين يقضى بألا يقترب النظام السياسى من قضايا الزواج والطلاق والميراث فى مقابل اطلاق يده فى باقى الامور السياسية والاجتماعية ، بيد أن هذا الافتراض غير صحيح على اطلاقه ، فلقد تعامل النظام السياسى مع قضايا الاحوال الشخصية ليس باعتبارها قضية مستقلة بذاتها ، ولكن على أنها جزء من قضية التغير الاجتماعى والسياسى وعملية التنمية التى عاشتها مصر ابان هذه الفترة ، وعليه أصبحت الاحوال الشخصية قضية اجتماعية واقتصادية وهو ماتبرزه مدركات ومواقف النظام السياسى بوضوح تجاه قصيتى المرأة وقوانين الاحوال الشخصية .

١ ـ **فبالنسبة لقضية المرأة** : يرى عبد الناصر أنها لابد أن تتساوى بالرجل ولابد أن تسقط بقايا الاغلال التى تعوق حركتها الحرة " حتى تستطيع أن تشارك بعمق وإيجابية فى صنع الحياة " . ولكن لاتصل هذه المشاركة الى الحد الذى يمكن معه تجنيد الفتيات العرب من أجل تحرير فلسطين " اذ أن للمرأة رغم هذه المشاركة واجبات أخرى أكثر وأكثر بالاضافة الى أن لدينا

رجال أكثر " . وهذه الرؤية تتضح أكثر عندما يطالب عبد الناصر بالتركيز على الدور الاجتماعى للمرأة وليس الدور أو المكتسبات الشخصية ، وعنده أن الاسرة هى الخلية الأولى للمجتمع " ولابد أن تتوفر لها كل اسباب الحماية التى تمكنها من أن تكون حافظة للتقليد الوطنى مجددة لنسيجه متحركة بالمجتمع كله ومعه الى غايات النضال الوطنى " (الميثاق الوطنى صـ ١٠٤).

ومن حقوق المرأة الاساسية فى رؤية النظام السياسى " التعليم الذى يمثل تطبيقا حيا لمبادىء الثورة فى مجال تكافؤ الفرص " (بيان لكمال الدين حسين فى مجلس الأمة حول التعليم أغسطس ١٩٥٧)

وبالنسبة لمواقف النظام السياسى تجاه قضية المرأة يلاحظ انه قد كفل لها العديد من الحقوق السياسية والاجتماعية الهامة ، وفى مقدمتها الاعتراف لها بحق التصويت والترشيح لأول مرة وذلك فى دستور ١٩٥٦ ، ولقد تزايدت نسبة المشتغلات بالمهن التعليمية والفنية من ٨,٣٪ عام ١٩٦١ الى ١٩,٣٪ عام ١٩٧١ من اجمالى عدد العاملين وارتفعت نسبة المشتغلات بالأعمال الادارية والتنفيذية من ٩,٪ عام ١٩٦٠ الى ١,٤٪ مع نهاية الفترة عام ١٩٧٠ وحدثت زيادة ملحوظة فى الحقوق الاجتماعية للمرأة كان لها مؤشراتها الواضحة ففى عام ١٩٦٧ بلغ عدد الجمعيات النسائية ١٩٠ جمعية أما اللجان النسائية فى جمعيات مشتركة فيبلغ عددها ٤٧٠ لجنة ، كما تبلغ عدد الجمعيات الاخرى التى شاركت المرأة فى عضويتها ٢٣٣ جمعية .

وتجدر الاشارة أيضا الى نشاط اجتماعى هام ظهر بفعل النظام السياسى المصرى تجاه المرأة وهو نظام الرائدات الريفيات الذى أخذ به فى مصر منذ عام ١٩٦٤ ، حيث أن العمل الاجتماعى الرسمى بالريف كانت تمارسه وزارة الشئون الاجتماعية من خلال

الوحدات الاجتماعية التى تعمل فى مجال تنمية المجتمع حيث يقوم به فى الغالب اخصائيون اجتماعيون بينهم نسبة محدودة من النساء ، وقد وجد أن طبيعة العمل الوظيفى وأعبائه بالاضافة الى عدم انتماء الاخصائيين الاجتماعيين (بما فى ذلك الاناث) الى القرى التى يعملون بها فى الغالب ، كل ذلك يجعل تأثير العمل الاجتماعى الرسمى محدودا ، فى اعداد قيادات نسائية محلية يتوفر لها المعرفة والاحساس بمطالب نساء القرية ، والقدرة على التعبير عنها والمهارة اللازمة لتجميع النساء الريفيات ، وراء الجهود المختلفة لها ، وتزداد مساهمة نساء القرية الايجابية ، والجادة فى برامج تنمية المجتمع وتعمل كقيادة محلية وسيطة تعبر الفجوة الثقافية بين العقلية والمفاهيم الحضرية من جهة والمفاهيم الريفية من جهة أخرى ، وتعاون القيادات الحضرية فى إدراك الواقع الريفى والعمل معه بالاساليب التى تتلاءم وطبيعة ظروفه وأوضاعه الاقتصادية والثقافية والاجتماعية .

هذا عن الوضع العام للمرأة فى مجال اهتمام النظام السياسى وسلوكياته السياسية تجاهها تبقى الحديث عن أهم التعديلات التى أدخلتها الثورة على قضية تعليم المرأة وآخيرا قضية الاحوال الشخصية .

فبالنسبة لانجازات النظام السياسى فى قضية تعليم المرأة : يلاحظ أن مجال التعليم الذى سبق الاشارة اليه كان من أهم المجالات التى دخلت فيها الثورة محدثة تغيرات عدة على المستويين الكمى والكيفى .وكان طبيعيا أن ينسحب التغيير على العنصر النسائى فى عملية التعليم ، حيث تجمع العديد من الدراسات. على أن التغييرات التى احدثتها الثورة فى النظام التعليمى كان لها أثرها فى اتاحة الفرصة لتعليم النساء ، وخاصة من الطبقات الدنيا ، وتخص هنا مجانية التعليم ، والاهتمام بانشاء

المدارس بالريف والحضر ووجود حوافز لدى الاسر لتعليم بناتهن نتيجة لاتساع النطاق النسبى لفرص عمالة النساء لان التعليم لم يعد فى هذه الفترة مجرد غاية فى حد ذاته كما كان على العهد السابق بالنسبة لبنات الطبقات العليا وقد أدى ذلك الى اقبال النساء على التعليم مما أدى الى تغيير وأحيانا ضعف نوعى فى هذا المجال ، ويمكن رصد هذه التغييرات احصائيا على النحو التالى :

- فى المرحلة الابتدائية كانت نسبة الاناث سنة ١٩٥٤ (٣٥٪) ارتفعت الى (٣٨٪) عام ١٩٧٠ . هذا بجانب وجود ارتفاع ملموس فى نسب استيعاب المدارس الابتدائية للأطفال اللاتى فى سن الالزام فقد تبين أن هذه النسب كانت فى عام ١٩٦٠ (٥٦٪) ارتفعت الى (٥٨٪) عام ١٩٧١ .

- أما فى التعليم الاعدادى فنظرا لانه لم يكن موجودا قبل ١٩٥٢ ، فسوف نكتفى هنا بعرض تطور عدد الاناث بعد ١٩٥٢ ، ففى عام ٥٣/ ١٩٥٤ . كان عدد الاناث فى هذه المرحلة ٧٢ الف تلميذة ، زاد فى عام ٦٥ / ١٩٦٦ الى ١٧٤ الف تلميذة . وفى عام ٧١ / ١٩٧٢ ، ارتفع الى ٣٠٤ آلاف تلميذة . وباتخاذ عام ٥٣ / ١٩٥٤ كسنة أساس نجد أن عدد المقيدات فى عامى ٦٥/١٩٦٦ ، ٧١/ ١٩٧٢ ، فقد زادت بنسبة ١٤٢٪ ، ٣٢٢٪ على التوالى . وبالنسبة للاعدادى الفنى فقد لوحظ أن عدد المقيدات به ، فقد تناقص حتى وصل الى أقل من ٥٠٠ تلميذة فى عام ٧١ / ١٩٧٢ ، وقد يرجع ذلك الى الصعوبات التى تواجه خريجات هذا النوع من التعليم فى الحياة العلمية . وقد كان نسبة الاناث فى التعليم الثانوى قبل ١٩٥٢ تصل الى ١٢,٣٪ ارتفعت الى ٣٢٪ عام ١٩٧٠ ، وبالنسبة للتعليم الجامعى قبل ١٩٥٢ يصل الى ٥,٤٪ ارتفعت الى ٢١,١٤٪ وهى النسب التى وزعت على الكليات التالية :

" الاداب - الحقوق - التجارة - العلوم - الهندسة - الزراعة - الطب

البشرى ـ طب الاسنان ـ الصيدلة ـ الطب البيطرى ـ الاقتصاد والعلوم السياسية ـ دار العلوم ـ معاهد التمريض ـ المعلمين ـ البنات "

هذا ويلاحظ من تحليل نسب الملتحقين بهذه الكليات ارتفاع نسبة الاناث فى الكليات المختلفة ، كما يلاحظ أيضا أن هناك كليات التحقت بها الفتاه لم تكن قائمة قبل ١٩٥٢ مثل : التجارة ، الهندسة ، الزراعة ، الطب البيطرى ، دار العلوم .

٢ ـ **بالنسبة لقوانين الأحوال الشخصية** : من المتعارف عليه أن الاهتمام بالاحوال الشخصية من قبل الدولة يعود الى بداية القرن العشرين عندما صدر القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢١ والذى عالج سن الزواج ورتب على مخالفته عدم سماع الدعوى ، ثم المرسوم بقانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ والذى عالج بعض مسائل الطلاق ثم القانون رقم ٧٨ لسنة ١٩٣١ والذى عالج النفقة والعدة والعجز عن النفقة والمفقود ، ثم المادة ١٣ من قانون نظام القضاء رقم ١٤٧ لسنه ١٩٤٩ بتعداد المسائل التى تدخل فى نطاق الاحوال الشخصية فقرر انها تشتمل على المسائل المتعلقة بحالة الاشخاص واهليتهم أو المتعلقة بنظام الاسرة أو بالمواريث والوصايا وغير ذلك مما يتصل بالاحوال الشخصية ، ونظرا لتطور الاوضاع السياسية الاجتماعية والثقافية بعد قيام الثورة عام ١٩٥٢ كان لابد أن تحدث بعض التعديلات المواكبة لهذا التطور على نطاق قوانين الأحوال الشخصية وخاصة المرأة التى تأتى فى البؤرة من هذه القوانين ، والتى دخلت الى حيث المجالات السياسية والاجتماعية والتعليمية وبتطور سريع .

ومن هنا كان التعديل الجزئى فى قوانين الاحوال الشخصية والتى يتفق المؤرخون على أنها لم تمس فعليا طيلة الفترة الا فى النطاق الذى يدعم حرية المرأة ، ويتعين مساواتها بالرجل فكانت

الانجازات السياسية والتعليمية السابقة ، وكان أهم التعديلات التى أدخلت على قانون الاحوال الشخصية عام ١٩٦٠ عدم جواز تنفيذ حكم الطاعة على الزوجة الناشز جبرا عن طريق الشرطة وكان ذلك جائزا منذ أقل من عقدين من الزمن . وقدم اقتراح بتعديل المادة ١٠٣ من قانون الاحوال الشخصية والمتعلقة بأحوال الطلاق فى ابريل ١٩٦٧ ، وثارت بشأنه العديد من المناقشات داخل مجلس الامة وبالصحافة التى علت فيها نبرة التغيير فى هذه القوانين ولكن هذا القانون لم يمر بل أغفل تماما ، ويعود ذلك الى أحداث حرب ١٩٦٧ التى أعادت ترتيب الاولويات فى العمل الداخلى بقضاياه المختلفة .

والجدير بالذكر أنه كانت هناك أيضا محاولات لتوحيد قانون الاحوال الشخصية بين الاقليمين المصرى والسورى ابان فترة الوحدة يشتمل على قانون موحد لجميع الطوائف والتأكيد على حقوق غير المسلمين فى القطرين وجاء الانفصال عام ١٩٦١ فأوقف هذه المحاولات .

والخلاصة : أن قضيتى التعليم ، وقوانين الاحوال الشخصية ، ومايشتملان عليه من عدة قضايا أخرى متعلقة بالتطور الاجتماعى ، لايمكن عزلها .. كما سبق القول عن مجمل التحولات الاجتماعية والسياسية التى حدثت بمصر ابان الفترة (١٩٥٢ - ١٩٧٠) ، وبالنسبة لقضايا الاحوال الشخصية أولا : نجد أن النظام السياسى كان دافعه فى هذا اعتبارات عديدة ، منها اعتبارات دينية خاصة تتعلق باعتبار عبد الناصر انسانا محافظا على المستوى الشخصى ، ومنها اعتبارات اجتماعية داخلية كاحتمالات الرفض المتوقعة من جماهير العلماء ورجل الشارع ، وأيضا اعتبارات بعدم امكانية النظام أن يضرب كل التيار الدينى - السياسى وغير السياسى مرة واحدة ، أى أن يصطدم بالاخوان المسلمين ويصطدم برجال الدين المحافظين أيضا من خلال تعديل

هذه القوانين من هنا يمكن القول بأن قوانين الاحوال الشخصية لم تتغير كثيرا على المستوى الاجرائى عما سبقها .

ولكن ماتغير خلال هذه الفترة هو دور المرأة فى المجتمع ، وهو الدور الذى أكده اقتناع النظام السياسى بضرورة هذا التغير وبأهمية الدور الاجتماعى والسياسى للمرأة ، بل لقد كانت مدركات القيادة السياسية أكثر تطورا فى نظرتها للمرأة فى اطار أشمل ، اجتماعى وسياسى وحضارى ، ولابد أن يثار التساؤل أيضا حول ذلك الاختلاف والتباين بين موقف النظام السياسى الناصرى من قضية الاحوال الشخصية على المستويين العملى والنظرى ، ففى حين اقتصر التعديل النظرى فى هذه القضية طيلة الفترة (١٩٥٢ - ١٩٧٠) على القانون رقم ٦٢٨ لسنة ١٩٥٥ ، ومنشور وزارة العدل الصادر فى ٣ / ٢ / ١٩٦٧ والقاضى بالاستغناء على اتباع طريق اعلان الزوجة لطاعة زوجها عن طريق الشرطة وقصره على الاعلان المدنى ، ونجده على المستوى العملى لم يقترب كثيراً من هذه الجوانب الاسرية ، على الرغم من هذا فلقد اعطى النظام السياسى - كما تبين فيما سبق - حقوقا سياسية وثقافية وتعليمية للمرأة فاقت ماأعطى لها فيما سبق عام ١٩٥٢ .

والملاحظة الأخيرة فى هذا المجال هى الغياب الكامل أو شبه الكامل لمادة الدين أو لأى مضمون دينى ، داخل مناهج التعليم الجامعى ، وقصر الدين على كليات بعينها داخل جامعة الأزهر ، وتواكب ذلك مع عملية التطوير التى ادخلها النظام السياسى على الازهر ، وعلمنته لامور الازهر ولرسالته ودخول التعليم المدنى الى الازهر - المؤسسة الدينية التاريخية - بينما لم يحدث تطور مماثل أى دخول الدين الى حيث التعليم المدنى فى نفس الفترة .

أما بخصوص التعليم فقد أتى فى مقدمة اهتمامات النظام السياسى ، حيث توسع كميا ونوعيا وعلى مستويات مختلفة فى هذا المجال . ظهر هذا واضحا على مستوى مجانية التعليم وعلى

مستوى انشاء المدارس والجامعات وعلى مستوى نوعية مايدرس وعلى مستوى توظيف خريجى هذا المجال . ويلاحظ أيضا اهتمام النظام السياسى بمادة الدين خلال فترات الدارسة المختلفة . ولكن تفاوت هذا الاهتمام فى الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) حيث اختلفت مثلا سنوات (١٩٥٢ ـ ١٩٥٤) عما تلاها من سنوات وتحديدا بعد عام ١٩٦٧ ، وكان الاختلاف على المستوى النوعى لمادة الدين ، واختلف أيضا مضمون ماتم تدريسه من مرحلة دراسية الى أخرى حيث ازدادت الجرعة الدينية كميا ونوعيا فى بعض المراحل وقلت فى بعضها الاخر طبقا لظروف المرحلة والتطورات السياسية والازمات التى بالمجتمع .

وفى مجمل التصور بالنسبة لموقف ثورة يوليو من قضايا التطور الاجتماعى يلاحظ أن هذا الموقف كان منحازا فى قرارته الى فئات الشعب الفقيرة ، والتى لم يسبق لها أن حصلت على مثل هذه الحقوق التى احرزتها لها الثورة . واذا كان النظام السياسى قد قصر فى بعض مواقفه العملية الا أن هذا لم يكن على اطلاقه وهو أيضا لاينسحب الى الادراك الذى لم يكن ذنبه قصور التطبيق ، الذى لازم النظام السياسى لثورة يوليو خلال بعض سنوات الفترة موضع البحث .

خاتمـــة الكتاب

لاجدال أن اشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى مصر الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) مثلت اشكالية ذات وضعية خاصة ، تداخلت فيها عوامل مختلفة وتعددت فيها المتغيرات ومستويات التحليل . ولم يكن بمستطاع فهم هذه الاشكالية دونما الرجوع الى أصولها تاريخيا ودونما المام بظروف ومتغيرات الواقع الذى بدت فيه ، ودون الاحاطة بدور القيادة والقوى السياسية والفكرية فى تصعيد أو تضييق أبعادها وهو ماتم معالجته من خلال ٤ فصول موزعة الى أحد عشر مبحثا .

وفى هذه الخاتمة لايحاول الكاتب رصد أهم النتائج التى أفرزتها الدراسة فحسب بل حاول تقصى أهم القضايا التى تثيرها الدراسة أيضا سواء خلال الفترة موضع البحث أو الفترة التى أعقبتها .

فأولا بالنسبة لنتائج الدراسة : يرصد الباحث عدة أمور هامة :

١ ـ أن اشكالية العلاقة بين الدين والدولة ، عرفها المجتمع المصري مع أوائل القرن التاسع عشر ، وتحديدا مع قدوم الحملة الفرنسية الى مصر (١٧٩٨ ـ ١٨٠١) وبدء المواجهة مع النموذج الغربى سياسيا وعسكريا وعلميا . وازدادت هذه المشكلة وضوحا مع دولة محمد على وعمليات التحديث التى حاول احداثها داخل المؤسسات الدينية والاجتماعية والعسكرية التقليدية ، وبهدف الاحياء الدينى من داخل الدولة العثمانية فى مواجهة تحديات النموذج الغربى . ويتزايد وضوح المشكلة مع قدوم الخديوى اسماعيل للحكم ومحاولة تقليد أوروبا على المستوى الفكرى والسياسى والمؤسسى مما أوصل مصر تدريجيا الى الوقوع تحت التحكم الأوربى العسكرى عام ١٨٨٢ ، ولقد اتضحت

المظاهر الفكرية لهذه الاشكالية فى كتابات الأفغانى ومحمد عبده ، وغيرهما من مفكرى هذه الفترة التى امتدت حتى أوائل القرن العشرين لتتخذ أبعادا أخرى .

٢ ـ مع تزايد التحدى الأوربى ممثلا فى الوجود البريطانى العسكرى والسياسى داخل مصر ، تنوعت ردود الفعل وتباينت ، على المستويين الفكرى والعملى ، ولكن الملاحظ أن الفترة من أوائل القرن العشرين وحتى قيام ثورة ١٩٥٢ ، كانت من أخصب الفترات التى عاشتها هذه الاشكالية فكانت تيارات الفكر الاسلامى ممثلة فى الاخوان المسلمين ، وكانت التيارات العقلانية ممثلة فى العديد من المثقفين أمثال سلامة موسى ، ومحمود عزمى وطه حسين وغيرهم . وكانت التيارات التوفيقية ، التى حاولت أن تواجه المشكلة من خلال التوفيق بين أطروحات التيارين السابقين وأسس هذا التيار : الامام محمد عبده ، ولعل أهم النتائج التى يمكن رصدها من التطور العام الذى عاشته الاشكالية قبل الثورة عام ١٩٥٢ ، هو هذا التلازم بين صعودها وبين وجود تحدى غربى يفرض وجوده الفكرى والحضارى والمؤسسى ، وأنه اذا تواجد نظام سياسى قوى بمؤسساته وسياساته الاجتماعية ، فان الاشكالية تتلاشى على المستوى الفكرى ، والعكس صحيح فى حالة ضعف النظام السياسى وقوة التحدى الغربى ، وهو ماحدث فى مصر بعد دولة محمد على .

٣ ـ لقد تميز ادراك القيادة السياسية فى مصر ابان الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) وتحديدا ادراك عبد الناصر ، باعتباره قمة هذه القيادة ، بوحدة الادراك تجاه اشكالية العلاقة بين الدين والدولة وان اختلفت أساليب ومستويات طرحها وفقا للتطورات السياسية والاجتماعية التى واجهها المجتمع داخليا وخارجيا ، وتميز الادراك

الناصرى برؤية مستنيرة لعلاقة الدين بالدولة ، من خلال الوعى بالوظيفة الاجتماعية والحضارية للدين وبدوره فى قضايا التنمية والتعبئة السياسية والقومية العربية والصراع الخارجى .

٤ـ ان سلوك النظام السياسى الناصرى تجاه جماعة الاخوان المسلمين من خلال أحداث صدامى ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ يؤكد سيطرة أسلوب المواجهة المباشرة : حيث كان التحرك يأتى دائما من جانب الاخوان أولا قبل تحرك النظام وحيث المتغيرات والأوضاع الداخلية والخارجية المحيطة بالنظام السياسى وقتئذ لم تكن لتسمح له بأن يخلق تفجيرا وعدم استقرار قد يخسر فيه كثيرا ، والملاحظ أن الصدامين فى المحصلة الأخيرة كانا فى غير صالح طرفى العلاقة ، عبد الناصر والاخوان المسلمين ، حيث خسر عبد الناصر عنصرا هاما على مستوى الجبهة الداخلية بشكل لم يدركه الا مع هزيمة ١٩٦٧ ، وان كان قد كسب كثيرا ابان الأزمة وخاصة صدام ١٩٥٤ أما الاخوان فانهم فقدوا على المستوى الذاتى عديد من القيادات المؤثرة فى الهيكل التنظيمى للجماعة ، وعلى المستوى القومى فقدوا ولاء الجماهير نتيجة سلوكهم السياسى من ناحية ، وماتعرضوا له من تعذيب بدنى فى السجون والذى ولد خوفا يمتزج بالتعاطف المشاعرى لدى الجماهير من العاقبة المنتظرة اذ هم سلكوا ذات المنحى هذا من ناحية أخرى .

٥ ـ تميزت علاقة النظام السياسى بالمؤسسات الرسمية كالأزهر والطرق الصوفية والمحاكم الشرعية والمجالس الملية ، وغيرها بسيطرة ثلاث سمات أساسية على مدركاته وسلوكه تجاهها .

أولاها : سمة الالغاء أو التطوير لمؤسسات قائمة كالأزهر الذى قام بتطويره واعادة تنظيم دوره السياسى والاجتماعى والدينى وفق القانون رقم ٦٠٣ لسنة ١٩٦١ ، أما الالغاء فكان النموذج الاكثر وضوحا هو الغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية القبطية وفق

القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ .
وثانيتها : هى انشاء مؤسسات جديدة : كالمؤتمر الاسلامى والمجلس الاسلامى
وثالثتها : هى التوجيه السياسى لمؤسسات قائمة بالفعل كالطرق الصوفية . ولقد سيطر على النظام تجاه هذه الأساليب الثلاثة اقتناع مؤداه ضرورة مواكبة المؤسسات الدينية الرسمية لعمليات التنمية والتطور الاجتماعى والسياسى التى يعيشها المجتمع المصرى ، وهو ماحدث أيضا مع قضايا مثل التعليم والمرأة وقوانين الأحوال الشخصية كانت هذه أهم نتائج دراسة اشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى مصر ابان الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) وهى النتائج التى تثير بعض القضايا الهامة .

ثانيا : أهم القضايا التى تثيرها الدراسة : لعل أهم القضايا التى تثيرها نتائج الدراسة السابقة هى فى الاجابة على هذه الاسئلة :

- هل نجحت استراتيجية النظام السياسى الناصرى فى مواجهة تحديات اشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى مصر ابان الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) ؟
- وماهى أبعاد العلاقة بين ماحدث لهذه الاشكالية فى السبعينات بما حدث خلال الخمسينات والستينات ؟
- وماهى احتمالات المستقبل فى ضوء خبرة الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) ؟

بالنسبة للتساؤل الأول لاتزال التقييمات بشأنه تساق ومن كافة الاتجاهات والتيارات وأصبحت الخلافات عديدة تجاه قضايا الفترة الناصرية بوجه عام وقضية الدراسة " الدين والدولة " على وجه الخصوص ، ولكن المحك الذى ينبغى أن تستند اليه أية تقييمات تساق بهذا الصدد لابد أن يضع فى حساباته حجم ونوعية ماحدث

فى اطار السياق الاجتماعى والسياسى العام الذى عاشته مصر ابان هذه الفترة ، والمحلل المحايد يصل الى نتيجة مؤداها نجاح استراتيجية عبد الناصر فى مواجهة اشكالية العلاقة بين الدين والدولة ، من خلال نموذج جديد فى الخبرة المصرية ، حين ربط عبد الناصر بين الدين وبين عمليات التنمية وقضاياها المختلفة ، وحين أعطى الدين دوره الاجتماعى والحضارى ، وأكسبه مضمونا سياسيا يتواكب وطبيعة النضال الثورى التحديثى الذى يقوده ، وحين فهم عبد الناصر الأبعاد الاجتماعية لعلاقة الدين بالدولة والتى بتغذيتها وتنمية وجودها لايظهر التناقض أو الصدام الذى حدث فى النماذج الأخرى بين طرفى الاشكالية .

أما بالنسبة للتساؤل الثانى والخاص بأبعاد العلاقة بين ماحدث باسم الاشكالية فى الخمسينات والستينات ، وماحدث فى السبعينات ، فانه تعميم لافتراض خاطىء ، والزعم بأن ماحدث فى السبعينات من أحداث كحادث الكلية الفنية العسكرية وعملية اغتيال الشيخ حسين الذهبى أو ممارسات تنظيم الجهاد وشباب سيدنا محمد والجماعات الاسلامية وغيرها من أحداث السبعينات التى اتسمت بالعنف ، كانت امتدادا شرعيا لسلوك الاخوان المسلمين تعميم خاطىء فى أغلبه ، اذ لابد لصحة التقييم من ارجاع الظاهرة الى أصولها وأسبابها الحقيقية ، وماحدث فى الفترة الناصرية من جماعة الاخوان المسلمين كان وليد تطورات سياسية واجتماعية هامة عاشتها مصر خلال عامى ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ فالعام الأول تميز بصراع على السلطة بين كافة الفرقاء ، وكان الاخوان هم الفريق الأقوى ضمن خصوم الثورة ، وفى العام الثانى كانت مصر تعيش عملية تنمية ومواجهة مع تحديات خارجية عديدة . وفى اطار العامين بأحداثهما كان الصدام ذا طبيعة خاصة ، بل وكانت نتائجه أيضا ذات طبيعة خاصة ، ومختلفة الى حد بعيد عما حدث خلال السبعينات والتى شهدت عمليات اغتراب

سياسى واجتماعى واقتصادى شديد القسوة ، وازدياد التبعية للغرب ، وتشويه لعمليات التنمية بأشكالها المختلفة مما ولد ردود أفعال على نفس الدرجة من الحدة والعنف الذى تم به اغتراب مصر ، وكان اغتيال رئيس الدولة فى نهاية المطاف هو التجسيد العملى لعمق التناقض الذى شهده المجتمع ، وأيضا للاختلاف الحقيقى بين مرحلتين تعاملتا مع قضية الدين والدولة .

ولعل التساؤل الأخير الذى يدور حول احتمالات المستقبل بالنسبة لهذه الاشكالية على ضوء خبرة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) من الصعوبة بمكان ، فلقد تبدلت أشياء كثيرة ، وتداخلت أشياء أكثر ، ولكن يظل المستقبل مرهونا بما يستطيع النظام السياسى أن يعطيه لقضية الدين والدولة اجتماعيا وحضارياً ، بمعنى مدى تفهم النظام السياسى للأبعاد الاجتماعية والحضارية فى علاقة الدين بالدولة وأن ذلك هو مربط الفرس فى تحديد المستقبل ، وهو نقطة البداية الحقيقية لمواجهة الخلل الذى قد يصيب أركان العلاقة بالتصدع ، أو يصيب مسيرتها بالتراجع أو بالانحراف ، فالمضمون الاجتماعى بما يعنيه من مكتسبات ملموسة وانجازات حية بالاضافة لتأكيد ديمقراطية هذه العلاقة وحضاريتها كجزء من عملية المواجهة مع الغرب ، كفيل بأن يؤمن مستقبل اشكالية العلاقة بين الدين والدولة فى مصر .

قائمة المراجـــع

باللغة العربيـة

أولا : الوثائق والقوانين :

(١) الميثاق الوطني (القاهرة وزارة الارشاد القومى ، ١٩٦٢) .
(٢)بيان ٣٠ مارس ١٩٦٨ (القاهرة ، مطابع مؤسسة الأخبار ، ١٩٦٨) .
(٣) بيان مجلس قيادة الثورة بحل جماعة الاخوان المسلمين فى الأهرام بتاريخ ١٥ يناير ١٩٥٤ .
(٤) بيان السيد /كمال الدين حسين امام مجلس الأمة عن التربية والتعليم خلال ٥ سنوات (منشورات وزارة التربية والتعليم ، ادارة الشئون العامة ، أغسطس ١٩٥٧) .
(٥) خطب وأحاديث الرئيس جمال عبد الناصر :
الأجزاء من الأول الى الخامس (القاهرة ، وزارة الارشاد القومى ، مصلحة الاستعلامات ، د .ت) .
الأجزاء السادس والسابع (القاهرة ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، ١٩٧٣).
(٦) قانون اعادة تنظيم الأزهر رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ والمذكرة الايضاحية للقانون : (مضابط مجلس الأمة ، دور الانعقاد العادى الثالث لمجلس الأمة ، المجلد الرابع ، الجلسة ٢٨ بتاريخ ٢٢ يونيو ١٩٦١) .
(٧) قانون الغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ (وزارة العدل ، النشرة التشريعية ، سبتمبر ١٩٥٥ ، القاهرة ، بولاق ، المطبعة الأميرية ، ١٩٥٥) والمذكرة التفسيرية للقانون .
(٨) الكتاب الابيض · القضية المصرية ١٨٨٢ ـ ١٩٥٤ (القاهرة ، المطبعة الاميرية د.ت).
(٩) نشرة الاشتراكى الأعداد من ٤ ـ ٧١ خلال الفترة ١٩٦٥/٧/٦ ـ ١٩٦٨/١/٦ ، (نشرة غير دورية ، تصدر عن أمانة الدعوة والفكر بالاتحاد الاشتراكى العربى)

ثانيا الكتب :

١ ـ د . أحمد أحمد بدوى: رفاعة رافع الطهطاوى (القاهرة : مطبعة لجنة البيان العربى ، ١٩٥٩) .

٢ ـ د . أحمد بدر: أصول البحث العلمى ومناهجه (الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٧)

٣ ـ أحمد حمروش: قصة ثورة ٢٣ يوليو الجُزء الأول (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٤) . كذلك الطبعة الجديدة من نفس الكتاب (القاهرة ، دار الموقف العربى ، ١٩٨١).

٤ ـ ـــــــ مجتمع عبد الناصر ، قصة ثورة يوليو ، الجزء الثانى (بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٥)

٥ ـ أحمد عرابى: كشف الستار عن سر الأسرار فى النهضة المصرية المشهورة بالثورة العرابية فى عامى ١٢٩٨ ـ ١٢٩٩ الهجريتين وفى ١٨٨١ ـ ١٨٨٢ الميلاديتين الجزء الأول (القاهرة ، دار الهلال ، ١٩٥٨).

٦ ـ أحمد لطفى السيد · قصة حياتى (القاهرة ، دار الهلال ، ١٩٨٢)

٧ ـ السيد ياسين (اشراف): الثورة والتغير الاجتماعى : ربع قرن بعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ (القاهرة ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، ١٩٧٧)

٨ ـ أنور السادات: البحث عن الذات ، قصة حياتى (القاهرة ، المكتب المصرى الحديث ، ١٩٧٩)

٩ ـ جابر رزق : مذابح الاخوان فى سجون ناصر (القاهرة ، دار الاعتصام ، ١٩٧٧) .

١٠ ـ جاكوب لاندو: تاريخ الأحزاب والحياة البرلمانية فى مصر ، ترجمة سامى الليثى (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٤)

١١ ـ جمال عبد الناصر فلسفة الثورة (القاهرة ، المطبعة العالمية ، د.ت)

١٢ ـ د . حامد ربيع محاضرات فى النظرية السياسية ، غير منشورة (جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد ، ١٩٨١)

١٣ ـ حسن البنا : مذكرات الدعوة والداعية (القاهرة ، دار الشهاب ، د . ت)

١٤ ـ : مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا (القاهرة ، دار الشهاب ، د.ت)

١٥ ـ حسن حنفي وآخرون: الثورة العرابية ، مائة عام (القاهرة ، دار الموقف العربى عام ١٩٨١)

١٦ ـ حسن العشماوى. الاخوان والثورة (القاهرة ، مؤسسة روز اليوسف ١٩٧٨)

١٧ ـ ريتشارد ميتشل . الاخوان المسلمون ، مترجم (القاهرة ، مكتبة مدبولى ١٩٧٧)

١٨ ـ د . زكريا سليمان بيومى.الاخوان المسلمون والجماعات الاسلامية فى الحياة السياسية المعاصرة ١٩٢٨ ـ ١٩٤٨ (القاهرة ، مكتبة وهبه ، ١٩٧٨)

١٩ ـ :التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين ، دراسة تاريخية فى فكر الشيخ محمد عبده (القاهرة ، مركز وثائق مصر المعاصرة ، ١٩٨٢)

٢٠ ـ زينب الغزالى: أيام من حياتى (القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٧٨)

٢١ ـ سامى جوهر: الصامتون يتكلمون . (القاهرة ، المكتب المصرى الحديث ، ١٩٧٥)

٢٢ ـ د . سعد الدين ابراهيم (تحرير): مصر فى ربع قرن (بيروت ، معهد الانماء العربى ، ١٩٨١)

٢٣ ـ سلامة موسى: حرية الفكر وأبطالها فى التاريخ (القاهرة ، مطبعة دار الهلال ، ١٩٢٧)

٢٤ ـ د . سيد عويس: رسائل الى الامام الشافعى : ظاهرة ارسال الرسائل الى ضريح الامام الشافعى دراسة سوسيولوجية ، ط ٢ (القاهرة ، الكويت ، دار الشايع للنشر ، ١٩٧٨)

٢٥ ـ : الازدواجية فى التراث الدينى المصرى : دراسة ثقافية اجتماعية تاريخية (القاهرة ، دار الطباعة الحديثة ، ١٩٨١)

٢٦ ـ : الابداع الثقافى على الطريقة المصرية (القاهرة ، بدون ناشر)

٢٧ ـ سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الاسلام (القاهرة ، دار الكتاب العربى ، ١٩٢٢)
٢٨ ـ : معالم فى الطريق (القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٨٢)
٢٩ ـ طارق البشرى: الحركة السياسية فى مصر ٤٥ ـ ١٩٥٢ (القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٨٣)
٣٠ ـ : الديمقراطية والناصرية (القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٥)
٣١ : المسلمون والأقباط فى اطار الجماعة الوطنية (القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٠)
٣٢ ـ طـه حسين: فى الأدب الجاهلى (القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٢٧)
٣٣ ـ : مستقبل الثقافة فى مصر (القاهرة ، مطبعة المعارف ، د.ت)
٣٤ ـ د. عاصم الدسوقى: مجتمع علماء الأزهر فى مصر ١٨٩٥ ـ ١٩٦١ (القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٠)
٣٥ ـ د . عبد الباسط حسن محمد : أصول البحث الاجتماعى (القاهرة ، مطبعة لجنة البيان العربى ، ١٩٦٣) .
٣٦ ـ عبد الرحمن الرافعى : مصر محمد علي (القاهرة ، د.ن ، ١٩٣٠)
٣٧ ـ د. عبد العظيم رمضان: الاخوان المسلمون والتنظيم السرى (القاهرة ، مؤسسة روز اليوسف ، ١٩٨٢)
٣٨ ـ : تطور الحركة الوطنية فى مصر من ١٩١٨ الى ١٩٣٦ (القاهرة ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، ١٩٦٨)
٣٩ ـ : عبد الناصر وأزمة مارس ١٩٥٤ (القاهرة ، مؤسسة روز اليوسف ، ١٩٧٦)
٤٠ ـ عبد القادر عودة : الاسلام وأوضاعنا السياسية (القاهرة ، دار الكتاب العربى ، ١٩٥٣)
٤١ ـ : الاسلام وأوضاعنا القانونية (القاهرة ، مطبعة المختار الاسلامى ، د ـت)
٤٢ ـ عبد اللطيف البغدادى: مذكرات البغدادى الجزء الأول والثانى (القاهرة ، المكتب المصرى الحديث ، ١٩٧٧)

٤٣ ـ عبد الله امـام: عبد الناصر والاخوان المسلمون (القاهرة ، دار الموقف العربى ، ١٩٨٠)
٤٤ ـ عبد الله العروى· الايديولوجية العربية المعاصرة : ترجمة محمد عيناتى (بيروت ، دار الحقيقة ، ١٩٧٠)
٤٥ ـ د . على الدين هلال: التجديد فى الفكر السياسى المصرى الحديث ، أصول الفكرة الاشتراكية ١٨٨٢ ـ ١٩٢٢ (القاهرة ، معهد البحوث والدارسات العربية ، ١٩٧٥)
٤٦ ـ : السياسة والحكم فى مصر (القاهرة ، مكتبة نهضة الشرق ، ١٩٧٧)
٤٧ ـ على عبد الرازاق: الاسلام وأصول الحكم (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٢)
٤٨ ـ عمـر طوسون: البعثات العلمية فى عهد محمد على ثم فى عهد عباس الأول وسعيد (الاسكندرية ، مطبعة صلاح الدين ، ١٩٣٤)
٤٩ ـ د . فاروق يوسف أحمد: دراسات فى علم الاجتماع السياسى ، الجزء الأول (القاهرة ، مكتبة عين شمس ، ١٩٧٧)
٥٠ ـ لويس شيخو اليسوعى: الأدب العربى فى القرن ١٩ ، الجزء الثانى (بيروت ، د.ن ، ١٩٢٦)
٥١ ـ ليونارد بانيدر: الثورة العقائدية فى الشرق الأوسط ترجمة خيرى حماد (القاهرة ، دار القلم ، ١٩٦٦)
٥٢ ـ د . مارلين نصر: الايديولوجية القومية العربية فى الخطاب الناصر (بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨١)
٥٣ ـ د . محمد الجوهرى: علم الاجتماع وقضايا التنمية فى العالم الثالث لقاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٨)
٥٤ ـ د . محمد جابر الأنصارى: تحولات الفكر والسياسة فى المشرق العربى ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠ (الكويت ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، ١٩٨٠)
٥٥ ـ د. محمد حسين: الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر ، الجزء الثانى (القاهرة مطبعة الآداب ، ١٩٥٤)

٥٦ ـ محمد رجب البيومى: **الأزهر بين السياسة وحرية الفكر** (القاهرة ، دار الهلال ، ١٩٨١)
٥٧ ـ محمد طلعت عيسى: **البحث الاجتماعى مبادئه ومناهجه** (القاهرة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٣)
٥٨ ـ د . محمد عمارة: **الأعمال الكاملة للأستاذ الامام محمد عبده** (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٣)
٥٩ ـ : **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى** (القاهرة ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، ١٩٦٨)
٦٠ ـ : **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوى** (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٣)
٦١ ـ : **تيارات اليقظة الاسلامية الحديثة** (القاهرة ، دار الهلال ، ١٩٨٢)
٦٢ ـ محمد مصطفى عطا: **الدعوة التحريرية الكبرى** (القاهرة ، دار المعارف ، د.ت)
٦٣ ـ **مناهج " الدين " و " التاريخ " للمرحلة الابتدائية والاعدادية والثانوية خلال الفترة** (١٩٥٢ ـ ١٩٥٤) ، (المصدر / وزارة المعارف العمومية ، مطبعة وزارة المعارف العمومية ١٩٥٢ ، ١٩٥٤) .
٦٤ ـ **مناهج مادتى الدين والتاريخ للمرحلة الابتدائية والاعدادية والثانوية خلال الفترة** ٦٨ / ١٩٦٩ (المصدر / وزارة التربية والتعليم ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، ١٩٧٠) .
٦٥ ـ د. هشام شرابى : **مقدمة لدراسة المجتمع العربى** (بيروت ، الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٧٧) .

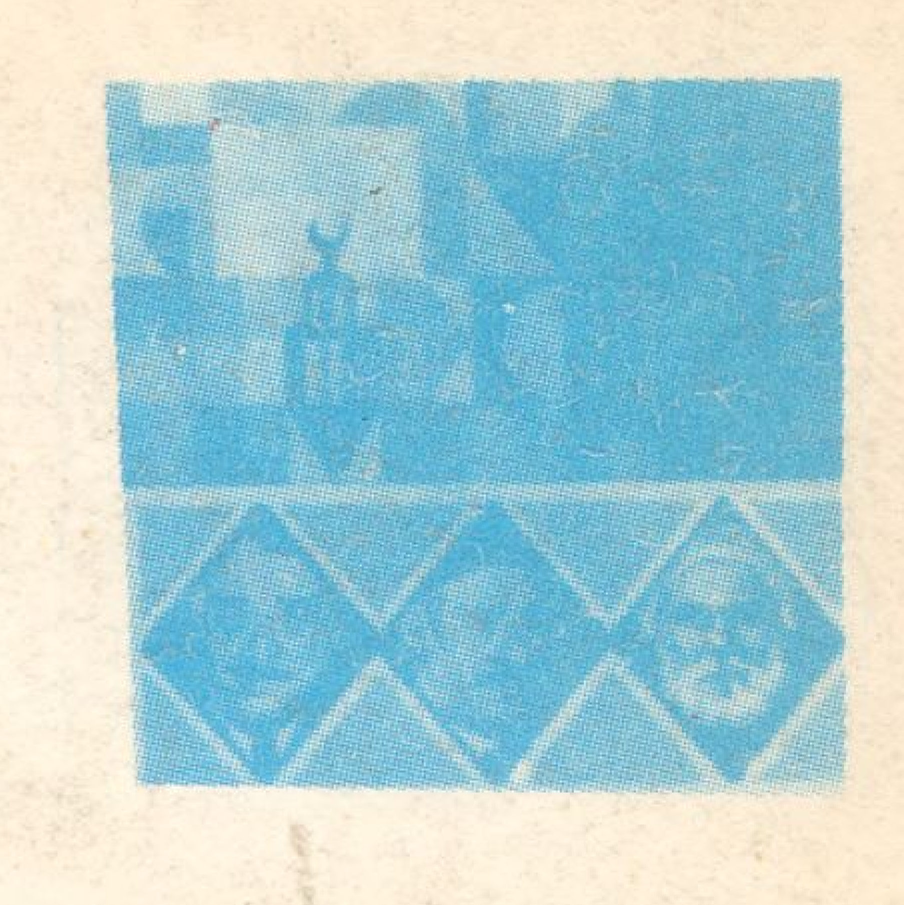
ثالثا : الدوريات

١ ـ **المجلة الاجتماعية القومية** عدد خاص عن المرأة لعام ١٩٧٧ (القاهرة ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية)
٢ ـ **الكاتب** : العدد رقم ٨٥٠ بتاريخ سبتمبر ١٩٧٣ (القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب)
٣ ـ **المستقبل العربى** : العدد رقم ٢٤ بتاريخ فبراير ١٩٨١ (بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية)

فهرس

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٦٧ ـ ١٩٨٥

الترقيم الدولى ٩ ـ ١٤٥ ـ ١١٨ ـ ٩٧٧ ISBN



هذا الكتاب

... القضية المحورية فى هذا الكتاب هى موقف قيادة ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ من علاقة الدين بالدولة ، سواء أكان هذا « الدين » هو الاسلام السياسى كما تمثل فى « جماعة الاخوان المسلمين » ، أو كان النموذج الذى درجت على تقديمه المؤسسات التقليدية العريقة والعتيقة ، مثل الأزهر والطرق الصوفية .. الخ ،

** ولعل من أخطر القضايا التى يثيرها هذا الكتاب ويطرحها للحوار :

● مكان « العلمانية » بما تعنيه من فصل الد... فق المفهوم الغربى ـ مكانها من فكرية ثورة ٢٣ يوليو... ع بين يدى الباحثين والقراء أدلة حاسمة على و... الدين والدولة فى الفكر الذى حكم المشروع القو...

● الصراع بين الثورة والاخوان المسلمين ، لم... وإنما كان جوهر هذا الصراع « سياسيا » ونقا... بالاستيلاء على السلطة والدولة .

● ويطرح فكرة الحوار بين القوتين الاساسيتي... والسياسي والاجتماعى القوميين ، والاسلاميي...

* هذه القضايا ، هى بعض مما يثيره هذا الكتاب... الفكرية والسياسية

٦٠ قرشا